
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

GoogleTM books

<https://books.google.com>





*Lepte und Untersuchungen zur
geschichte der altchristlichen
literatur (no. 81)*

STUDIA PATRISTICA

VOL. VI

Papers presented to the Third International Conference
on Patristic Studies

held at Christ Church, Oxford, 1959

Part IV

Theologica, Augustiniana

Edited by

F. L. CROSS

Buck-block

BR

75

T38

v. 81



AKADEMIE-VERLAG • BERLIN

1962

LIBRARY

NOV 15 1962

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
SERIALS

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen:

- Albert Ehrhard: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Überlieferung, III. Band 2. Hälfte, 1./2. Lieferung (S. 723–1034)* [Bd. 52, II, 1/2]
1952. 812 S. – gr. 8° DM 18,–
- Siegfried Morenz: *Die Geschichte von Joseph dem Zimroermann* [Bd. 56]
1951. XII, 136 S. – gr. 8° DM 20,– (vergriffen)
- Walter Völker: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* [Bd. 57]
1952. XXVIII, 672 S. – gr. 8° DM 39,– (vergriffen)
- Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. Herausgegeben und übersetzt von Walter Till und Johannes Leipoldt [Bd. 58]
1954. XXIV, 68 S. – gr. 8° DM 24,– (vergriffen)
- Walter Jacob: *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor. Zum Druck besorgt durch Rudolf Hanslik* [Bd. 59]
1954. VIII, 180 S. – gr. 8° DM 18,50
- Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till [Bd. 60]
1955. XIV, 328 S. – 2 Lichtdrucktaf. – gr. 8° DM 54,– (vergriffen)
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]
1957. XLVII, 468 S. – gr. 8° DM 66,–
- Martin Sicherl: *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos, De mysteriis. Eine kritisch-historische Studie* [Bd. 62]
1957. XVI, 227 S. – 16 Kunstdrucktaf. – gr. 8° DM 33,50
- Studia Patristica I-II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1956. Edited by Kurt Aland and F. L. Cross
[Bd. 63 und 64]
1957. Part I: XII, 700 S.; Part II: X, 560 S. – gr. 8° DM 96,–
- Helmut Köster: *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* [Bd. 65]
1957. XVII, 274 S. – gr. 8° DM 34,–
- Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolegomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]
1958. LXIV, 132 S. – gr. 8° DM 25,–
- Hans Lietzmann: *Kleine Schriften. Herausgegeben von Kurt Aland*
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. – 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Ausschlagtaf. – gr. 8°
Brosch. DM 43,– Ganzl. DM 47,– (vergriffen)
- Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 308 S. – gr. 8° Brosch. DM 26,– Ganzl. DM 30,–
- Vinzenz Buchheit: *Studien zu Methodios von Olympos* [Bd. 69]
1958. XVI, 181 S. – gr. 8° DM 22,50
- Georg Strecker: *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* [Bd. 70]
1958. X, 296 S. – gr. 8° DM 33,50
- Kurt Treu: *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“* [Bd. 71]
1958. XII, 184 S. – gr. 8° DM 14,50
- Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III. Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]
1961. XXVII, 178 S. – gr. 8° DM 34,50

DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN

INSTITUT FÜR GRIECHISCH-RÖMISCHE ALTERTUMSKUNDE

KOMMISSION FÜR SPÄTANTIKE RELIGIONSGESCHICHTE

**TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR**

BEGRÜNDET VON

O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 81



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1962

STUDIA PATRISTICA

VOL. VI

**Papers presented to the Third International Conference
on Patristic Studies**

held at Christ Church, Oxford, 1959

Part IV

Theologica, Augustiniana

Edited by

F. L. CROSS



AKADEMIE-VERLAG • BERLIN

1962

Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte:

**Friedrich Zucker (komm. Vorsitzender), Berthold Altaner, Alexander Böhlig, Gerhard Dellling,
Hermann Dörries, Otto Eißfeldt, Walther Eltester, Erich Fascher, Hermann Grapow,
Werner Hartke, Johannes Irmacher (Leiter der Arbeiten), Günther Klaffenbach,
Erich Klostermann, Johannes Leipoldt, Karl Mraz, Harald Riesenfeld,
Wilhelm Schneemelcher, Willem Cornells van Unnik**

**Zum Druck angenommen auf Beschluß der Kommission
für spätantike Religionsgeschichte vom 13. 5. 1960**

Redaktoren dieses Bandes:

Günter Glockmann, Franz Paschke

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, Berlin W 8, Leipziger Straße 3-4

Copyright 1962 by Akademie-Verlag GmbH, Berlin

Lizenz-Nr. 202 · 100/104/62

Satz, Druck und Einband: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 1637

Bestellnummer: 2030/27 · ES 7 M · Preis: DM 48,-

BR 45
T38
v. 81

Table of Contents

Part IV

X. Theologica

C. ANDRESEN, Marburg	
Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes	3
Y. BODIN, Poitiers	
L'Eglise des Gentils dans l'ecclésiologie de St. Jérôme	6
J. G. DAVIES, Birmingham	
The Origins of Docetism	13
G. FLOROVSKY, Cambridge, Mass.	
The Concept of Creation in Saint Athanasius	36
JOSEPHINE MASSINGBERD FORD, London	
The <i>Neutrum Genus</i> of the Pseudo-Cyprianic Literature	58
R. GILLET O. S. B., Paris-Voiron	
L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse	62
H. BENEDICT GREEN C. R., Mirfield	
The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. John Chrysostom	84
D. E. JENKINS, Oxford	
The Make-up of Man according to St. Irenaeus	91
H. JONAS, New York	
<i>Evangelium Veritatis</i> and the Valentinian Speculation	96
G. JOUASSARD, Lyon	
Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la «communication des idiomes» avant 428 dans ses ouvrages antiariens	112
E. LANGSTADT, Leeds	
Some Observations on Tertullian's Legalism	122
A. LAURAS S. J., Laval	
Saint Léon le Grand et l'Ecriture sainte	127
Sister VERONICA MARKHAM, C. H. F., Baldslow	
The Idea of Reparation in St. Irenaeus and his Contemporaries	141
F. X. MURPHY C.S.S.R., Rome	
Sources of the Moral Teaching of Rufinus of Aquileia	147
V. PERI, Roma	
I passi sulla Trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da San Gerolamo	155

M. RÉVEILLAUD, Montpellier	
Note pour une Pneumatologie Cyprienne	181
W. RICHARDSON, Hull	
<i>Nóμος Ἐμψυχός</i> : Marcion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel	188
MARIE JOSÈPHE RONDEAU, Paris	
Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire	197
R. J. SCHORE, Cleveland, Ohio	
Typology in the <i>Kontakia</i> of Romanos	211
L. I. SCIPIONI O. P., Bologna	
Il <i>Libro di Eraclide</i> di Nestorio. Tentativo di una formulazione del dogma cristologico	221
J. SIRINELLI, Dakar	
Quelques allusions à Melchisédech dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée	233
L. SWEENEY S. J., Saint Louis	
John Damascene's "Infinite Sea of Essence"	248
J. D. WILKINSON, Jerusalem	
A Defence of Origenist Allegory	264
K. J. WOOLLCOMBE, New York	
The Doctrinal Connexions of the Pseudo-Ignatian Letters	269

XI. Augustiniana

M.-F. BERROUARD O. P., Eveux par l'Arbresle (Rhône)	
<i>Similitudo</i> et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître 98, 9—10 de saint Augustin	277
H. BLUMENBERG, Gießen	
<i>Curiositas und veritas</i> . Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35	294
G. I. BONNER, London	
<i>Libido</i> and <i>Concupiscentia</i> in St. Augustine	303
V. CAPÁNAGA O. R. S. A., Madrid	
La doctrina Augustiniana de la gracia en los Salmos	315
H.-J. DIESNER, Halle	
Possidius und Augustinus	350
J. ENGELS, Utrecht	
La doctrine du signe chez saint Augustin	366
D. O'B. FAUL, Dungannon, N. Ireland	
The Date of the <i>De Continentia</i> of St. Augustine	374
F. FLOËRI, Paris	
L'Argument de la «Réviviscence des Péchés» dans le <i>De Baptismo</i> de saint Augustin	383
A. GRILLMEIER S. J., Frankfurt/Main	
Patristische Vorbilder frühcholastischer Systematik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Augustinismus	390

P. HADOT, Vitry-sur-Seine	
L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin	409
E. HILL O. P., Hawkesyard	
<i>De Doctrina Christiana</i> : A Suggestion	443
B. LOHSE, Hamburg	
Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates	447
R. A. MARKUS, Liverpool	
Saint Augustine and <i>theologia naturalis</i>	476
A. W. MATTHEWS, Topeka, Kansas, U. S. A.	
On Augustine's Early Concept of God	480
J. OROZ O. R. S. A., Madrid	
La retórica agustiniana: Clasicismo y Cristianismo	484
G. J. M. PEARCE, Oxford	
Augustine's Theory of Property	496
P. RICHÉ, Rennes	
L'influence de l'œuvre augustinienne dans l'Occident barbare VI—VIII ^e siècle	501
M. SCHMAUS, München	
Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins	503
J. VODOPIVEC, Rome	
Irenical Aspects of St. Augustine's Controversy with the Donatists	519
M. J. WILKS, London	
The Problem of Private Ownership in Patristic Thought and an Augustinian Solution of the Fourteenth Century	533
G. G. WILLIS, Wing Vicarage, Bucks.	
St. Augustine's Text of the Epistle to the Hebrews	543

*Cumulative Index of contributors to Studia Patristica I—VI compiled by
Rose-Marie Seyberlich.* 548

Index of Authors

- | | |
|--------------------------------|------------------------------|
| Andresen, C. 3 | Lohse, B. 447 |
| Berrouard, M.-F. 277 | Markham, Sister Veronica 141 |
| Blumenberg, H. 294 | Markus, R. A. 476 |
| Bodin, Y. 6 | Matthews, A. W. 480 |
| Bonner, G. I. 303 | Murphy, F. X. 147 |
| Capánaga, V. 315 | Oroz, J. 484 |
| Davies, J. G. 13 | Pearce, G. J. M. 496 |
| Diesner, H.-J. 350 | Peri, V. 155 |
| Engels, J. 366 | Réveillaud, M. 181 |
| Faul, D. O'B. 374 | Richardson, W. 188 |
| Floëri, F. 383 | Riché, P. 501 |
| Florovsky, G. 36 | Rondeau, Marie Joséphe 197 |
| Ford, Josephine Massingberd 58 | Schmaus, M. 503 |
| Gillet, R. 62 | Schork, R. J. 211 |
| Green, H. Benedict 84 | Scipioni, L. I. 221 |
| Grillmeier, A. 390 | Sirinelli, J. 233 |
| Hadot, P. 409 | Sweeney, L. 248 |
| Hill, E. 443 | Vodopivec, J. 519 |
| Jenkins, D. E. 91 | Wilkinson, J. D. 264 |
| Jonas, H. 96 | Wilks, M. J. 533 |
| Jouassard, G. 112 | Willis, G. G. 543 |
| Langstadt, E. 122 | Woolcombe, K. J. 269 |
| Lauras, A. 127 | |

X. THEOLOGICA

C. ANDRESEN	Sister VERONICA MARKHAM
Y. BODIN	F. X. MURPHY
J. G. DAVIES	V. PERI
G. FLOROVSKY	M. RÉVEILLAUD
JOSEPHINE MASSINGBERD FORD	W. RICHARDSON
R. GILLET	MARIE JOSÈPHE RONDEAU
H. BENEDICT GREEN	R. J. SCHORK
D. E. JENKINS	L. I. SCIPIONI
H. JONAS	J. SIRINELLI
G. JOUASSARD	L. SWEENEY
E. LANGSTADT	J. D. WILKINSON
A. LAURAS	K. J. WOOLLCOMBE

Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes

C. ANDRESEN, Marburg

Résumé¹

Das Auftreten des trinitarischen Prosopon-Begriffes bei so unterschiedlich strukturierten Denkern wie Kallist, Sabellius, Hippolyt und Tertullian lenkt die Aufmerksamkeit auf eine gemeinsame, ältere Tradition, die exegetischer Natur ist. Nur ihre theologische Auswertung wird von den genannten Theologen verschieden vorgenommen. Dabei ergibt eine vergleichende Analyse der beiden Lehrskizzen, die Hippolyt für Kallist in seinem *Elenchos* bietet, daß die zweite Lehrskizze (X 27,3–4) nicht wie bisher üblich als indirekte Quellenbasis für die trinitarische Lehrformel des Sabellius von dem *ἐν πρόσωπον* dienen kann. Die Behauptung der späteren Sabelliuspolemik (Basilios von Caesarea), Sabellius habe *πρόσωπον* als „Maske“ verstanden, muß kritisch beurteilt werden, auch wenn angesichts des Versagens der Quellen nicht positiv festgehalten werden kann, wie die sabellianische Konzeption ursprünglich aussah.

Der erwähnte gemeinsame Traditionsgrund der genannten Theologen ist die prosopographische Schriftexegese. Eine Wurzel derselben liegt im genuin christlichen Bereich: Sie geht auf exegetische Testimoniensammlungen zurück, und zwar auf jenen Typ B, der im Gegensatz zum Typ A (*acta*) nicht das heilsgeschichtliche Schema von Verheißung und Erfüllung benutzt, sondern die Testimoniareihe als „Offenbarungssprüche“ (*dicta*) zusammen-

¹ Der vollständige Text wurde in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52, 1961, 1–39 mit folgender *Gliederung* veröffentlicht: 1. Prosopon in der theologischen Debatte um 200: Kallist, Sabellius, Hippolyt. 2. Prosopographische Schriftexegese vor Tertullian. 3. Die Prosoponformel in der spätantiken Literatur. 4. Von der prosopographischen Schriftexegese zum trinitarischen Personbegriff. 5. Ihre unterschiedliche Entwicklung in West und Ost. 6. Der Beitrag der westlichen Tradition zur trinitarischen Debatte des Ostens. 7. Zusammenfassung.

stellt (Hebr. 1) und darin einer dialogischen Exegese huldigt, die nach dem Sprecher und dem Angesprochenen fragt. Die andere Wurzel gehört dem profan-literarischen Bereich an und steht mit der Homerexegese der Stoiker und vor allem der Interpretation der platonischen Dialoge in der Spätantike im Zusammenhang. Beides wird bei den Apologeten (Justin) und den Alexandrinern (Origenes) zur prosopographischen Exegese im eigentlichen Sinne vereint. Die hierbei vollzogene „Literarisierung“ der hermeneutischen Prinzipien zwang jedoch gleichzeitig dazu, stärker das Inspirationsdogma heranzuziehen, um den dogmatischen Charakter der Schriftaussage zu erhalten. Das göttliche Pneuma erhielt eine betonte Funktion als dogmatische Autorität der prosopographischen Exegese, während innerhalb der dialogischen Exegese älterer Provenienz die dogmatische Aussagekraft in dem Spruch als göttliches Dictum selber gelegen hatte. Die harte Konsequenz davon war aber nicht nur, daß man sich damit den Weg verbaute, von der prosopographischen Exegese aus einen metaphysischen Personbegriff zu begründen (vgl. die charakteristische Zitationsformel: *ὡς ἐκ προσώπου*), sondern auch, daß speziell für den hl. Geist der innertrinitarische Personbegriff exegetisch nicht entwickelt werden konnte. Neben dem bekannten allegorischen Spiritualismus will besonders auch dieser Punkt berücksichtigt sein, wenn man erklären will, warum die alexandrinische Theologie nicht *πρόσωπον*, sondern *ὑπόστασις* als metaphysischen Begriff der trinitarischen Spekulation wählte.

Während man im Osten sich so gleichzeitig mit der Problematik belastet hatte, dem in der philosophischen Terminologie festgelegten Hypostasisbegriff eine neue Bedeutung zu vermitteln, sah sich Tertullian bei der Auswertung der prosopographischen Exegese solchen Schwierigkeiten nicht gegenüber. Mit Hilfe des ihm eigenen, aber auch von seinen Mitchristen verstandenen Verbalrealismus gewann er aus ihrer Zitationsformel (*ex persona*) für die *tertia persona* ein metaphysisches Verständnis als präexistenten Gesprächspartner des innertrinitarischen Dialoges. Dabei hat die Parakletvorstellung des Montanisten keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt, wie überhaupt der Theologe Tertullian mit seinen spezifischen Ausprägungen und auch seiner berühmten Formel: *tres personae — una substantia* in der abendländischen Geschichte des trinitarischen Personbegriffes eine geringe Rolle spielt. Letztere wird vielmehr von jenem Personbegriff der dialogischen Interpretationsmethode bestimmt,

welche dem mehr fundamentalistisch ausgeprägten Biblizismus des Westens entsprach. Hierfür kann Novatian als Zeuge aufgerufen werden. Man kann bei ihm gleichzeitig studieren, wie der schon bei Kallist feststellbare Einfluß des lateinischen *persona* im steigenden Maße sich geltend macht. Beides gemeinsam hat der prosopographischen Exegese und dem auf dieselbe sich gründenden trinitarischen Personbegriff im Abendland die unangefochtene Autorität dogmatisch gültiger Offenbarungswahrheit vermittelt.

Zu den erwähnten Schwierigkeiten traten im 3./4. Jahrhundert im Osten noch weitere Hindernisse für die prosopographische Exegese hinzu, vor allem, daß sie von Häretikern für ihre trinitarische Konzeption herangezogen wurde und so suspekt erschien. Hier sind zunächst die Sabellianer späterer Ausprägung zu nennen, für die Basilius (im Gegensatz zu Sabellius selbst) durchaus als Quellenbasis dienen kann. Daneben zeigen die Fragmente, daß auch Marcell von Ancyra seine ökonomische Trinitätslehre mit Hilfe der prosopographischen Schriftexegese begründete. Die Entwicklung eines trinitarischen Personbegriffes durch die Kappadokier mit Hilfe einer distinktiven Begriffsklärung des Verhältnisses von *οὐσία* und *ὑπόστασις* konnte sich nicht unmittelbar auf die Schriftaussage gründen. Gewisse Beobachtungen lassen vermuten, daß hierin der anfängliche Widerstand von Athanasius gegen die „drei Hypostasen“ = 3 Personen begründet liegt, und daß erst Kontakte mit dem Westen dem Bischof von Alexandrien die Erkenntnis vermittelten, das Sprechen von drei Personen lasse sich exegetisch rechtfertigen. Um so sicherer ist der dogmengeschichtliche Sieg des trinitarischen Personbegriffes auf dem ökumenischen Konzil von Konstantinopel als eine Folge davon zu bewerten, daß der theologischen Begriffsklärung des Ostens durch den Westen und seine biblizistische Tradition die Autorität der Schriftwahrheit verliehen wurde.

L'Eglise des Gentils dans l'ecclésiologie de St. Jérôme

Y. BODIN, Poitiers

La doctrine ecclésiologique de Jérôme est malaisée à résumer, car elle est éparse dans ses nombreux travaux; il n'a pas d'exposé complet sur l'Eglise.

La doctrine de l'Eglise se trouve surtout dans son exégèse qui, pour prendre un tour scientifique, est comme celle de ses devanciers, figurative, c'est-à-dire comportant une part de typologie stricte et une part allégorisante: le commentaire des prophètes est, dans St. Jérôme, une source inépuisable de réflexions sur l'Eglise. Depuis longtemps déjà on a signalé la façon dont il traite l'argument prophétique¹: son point de vue est ecclésiologique; le premier avènement pour lui, c'est, avec le Christ, l'Eglise et sa mission: «tous les prophètes ont parlé de l'Eglise»². A plusieurs reprises, on trouve dès ces commentaires l'esquisse d'une synthèse de l'idée d'Eglise: pour ne prendre que l'exemple du ch. 54 d'Isaïe, l'Eglise est la cité merveilleuse dont Dieu est l'architecte, le Christ, la pierre d'angle, les apôtres, les fondements, et les fidèles, les pierres vivantes, c'est dire qu'elle est la cité de la justice et de la paix, Dieu étant en elle le Dieu du monde entier, sans distinction de races³.

Mais c'est aussi dans toute son oeuvre polémique, historique ou épistolaire qu'il faut aller chercher sa pensée sur l'Eglise.

¹ Cf. F. Abel, *Mélanges* III, *Revue Biblique* 24, 1917, 262 sc.

² Tract. in ps. 86, *Anecdota Maredsolana* (A. M.) III 2, p. 100.

³ Comment. in Is. ch. 54, 2 sc. — l. 15, PL 24, 521. 526. — Cf. encore Jérôme comment. de Is. livre 10, PL 24, 376—377 et livre 13, PL 24, 471—474. — Pour les lettres de Jérôme, je renvoie à l'édit. Hilberg, CSEL 54—56, Vienne-Leipzig 1910—1918; commentarioli, tractatus, homiliae in Ps. édit. G. Morin en 3 volumes des *Anecdota Maredsolana*, t. 3, Oxford Maredsous 1895—1903; pour PL, je renvoie à la colonne de Migne, édit. 1845; pour in Hieremiam, à l'édit. Reiter, CSEL 59, Vienne-Leipzig 1913.

Impossible de relever là cet ensemble¹. Marquons une des instances: l'Eglise des Nations, sa croissance.

Jérusalem, la ville sainte, est en règle générale la figure de l'Eglise. Tel est le thème de front. Commentant le ch. 16 d'Ezéchiel, il dit: «Tout ce que nous disons de Jérusalem, nous le rapportons à l'Eglise»². C'est vrai aussi de *Sion*, dont le sens étymologique de «poste d'observation élevé» lui permet d'affirmer que l'Eglise est établie sur le sommet des dogmes sacrés³. Et par conséquent, le Temple édifié sur la montagne se rapporte aussi à l'Eglise de J. C.; nous en voyons chaque jour l'édification dans ses Saints⁴.

Mais sur ce thème de la cité, se greffe immédiatement celui autrement important, du conflit des 2 cités. Cette variation sur l'élection de la Gentilité aux dépens de la Synagogue revient plus de 100 fois; les Gentils comme les Juifs sont appelés au salut; avec la gentilité commence un peuple nouveau, vivant l'esprit des béatitudes⁵. Et «si les étrangers doivent venir de l'Occident et de l'Orient pour se reposer dans le sein d'Abraham», c'est parce que s'est levé sur eux le soleil de Justice changeant l'olivier sauvage en bon olivier⁶, engendrant l'Israël selon l'esprit⁷, dans l'adoration du vrai Dieu⁸. Cette oeuvre de filiation adoptive est le fait de la puissance divine manifestée en la passion du Fils, car, alors, le rejeton de Jessé se sera élevé pour être l'étendard des peuples et pour dominer sur les nations⁹.

L'histoire d'ailleurs de l'implantation de cette église des nations s'inscrit selon une dialectique précise: c'est aux Juifs d'abord qu'était réservée la présentation de la parole, mais puisqu'ils l'ont rejetée, comme l'avait prédit Is. 6,9 et comme l'a expliqué Paul Rom. 11,8, les Gentils furent alors appelés à

¹ Cet ensemble fait actuellement l'objet d'une recherche en vue d'une thèse de doctorat encore sur le chantier.

² Cf. In Ezech. l. 4, PL 25, 125 A B; l. 13, PL 25, 418 A B. — In Isaïam l. 9, PL 24, 345 D; l. 10, PL 24, 358 A; l. 17, PL 24, 626 C. — In Sophon. 3, 1, PL 25, 1376 A. — In Hier. l. 1, CSEL 59, p. 47.

³ Cf. in Is. l. 5, PL 24, 178 C; l. 6, PL 24, 220 D—221 A; l. 7, PL 24, 267 A. — In Mich. l. 1, PL 25, 1182 C; Lettre 108, trad. Labourt V, c. 9, p. 167.

⁴ In Ezech. 40 — l. 12, PL 25, 375 C.

⁵ Comment. in Is. 66, 22 — l. 18, PL 24, 674 A B.

⁶ Tract. on ps. 106, A. M. III 2, p. 176—178.

⁷ Comment. in Hier. l. 6, CSEL 59, p. 378.

⁸ In Is. 17, 7 — l. 7, PL 24, 243 B.

⁹ In Is. PL 24, 149 A B et In Hier. l. 3, CSEL 59, p. 204.

se rassasier dans les déserts abandonnés par les Juifs¹. La première évangélisation s'est faite par le petit reste d'Israël, épargné pour «qu'il y ait une voix à annoncer parmi les nations la gloire de Dieu»². Toutefois, cette entrée massive des nations dans l'Eglise sera à la longue pour le bénéfice des Juifs: Israël lui-même aura miséricorde, les Juifs se convertiront, car ils sont nos pères³, comme Paul l'a dit en Rom. 11,25. Ainsi, après le rejet temporaire des Juifs⁴, symbolisé dans le figuier maudit⁵, il y aura réunion générale de tous en J. C. et dans la charité mutuelle⁶.

Jérôme avait à coeur d'établir par les prédictions divines la vérité de cette Eglise des Gentils sur la Synagogue déchue; il soumet donc les textes à sa typologie ecclésiale⁷, ne craignant pas de sacrifier, il est vrai avec réserve, par rapport à ses devanciers, au procédé allégorisant: cette vocation de la gentilité est, dit-il, abondamment illustrée par le retour de la captivité et la restauration de Jérusalem selon Jérémie 30,18; c'est là le type même de la naissance de l'Eglise des Gentils, arrachée à Nabuchodonosor. C'est vrai encore du règlement d'entrée et de sortie dans le temple d'Ezechiel, au ch. 46. C'est l'histoire du ravissement du droit d'aînesse ou de l'héritage, comme ce fut le cas dans l'histoire des Caïn-Abel — Ismaël-Israël — Esaü-Jacob — Ruben-Juda. Jérôme n'a pas de peine non plus à invoquer certaines paraboles de l'Evangile pour établir son propos: c'est l'histoire des ouvriers de la 11^e heure, heure de l'Eglise des Gentils; c'est l'histoire des deux fils ou des vigneron, en Matt. 21; c'est aussi le sens de l'entrée de Jésus à Jérusalem, monté sur un ânon, ou de la déchirure du voile, après la Passion⁸.

¹ In Is., PL 24, 98 A et 84 D—85 A. — On retrouve ce thème dans Origène: cf. M. Harl dans Origène, éd. du Seuil 1958, p. 327.

² In Hier. l. 1, CSEL 59, p. 70. — Il y a lieu de lire en ce sens tout le bloc littéraire d'Is. ch. 60 à 65 — l. 17 et 18, PL 24, 588 et la suite.

³ In Hier. l. 4, CSEL 59, p. 228. — Comment. in ps., A. M. III 1, p. 51, 20 et 52 1 à 5. — In Osee l. 1, PL 25, 829 D et 845 C.

⁴ In Is., PL 24, 128 A B, 241 C, 298 B, 309 A B, 311 A, 331 C, 498 D. — In Hier. l. 2 et 3, CSEL 59, p. 88 et 187. — In Agg., PL 25, 1404 B C D. — In Eccles., PL 23, 1057 A et 1058 C. — In Matt. l. 4, PL 26, 182 B.

⁵ In Matt. 21 — l. 3, PL 26, 153 B C.

⁶ In Osee l. 1, PL 25, 828. 829 et In Mich. l. 2, PL 25, 1174 D.

⁷ Il a soin d'écarter sans cesse l'exégèse juive, selon laquelle les figures se réalisaient dans les événements même de l'A. T. — Cf. J. Daniélou, Sacramentum futuri, chez Beauchesne, Paris 1950, p. 258.

⁸ Cf. dans l'ordre: In Hier. l. 6, CSEL 59, p. 376—377; In Is., PL 24, 26 A; In Matt. l. 3, PL 26, 141 C et adv. Jovin. II, P, 23, 329—332; In Matt. l. 3,

Partant, l'Eglise est Missionnaire, telle est sa grandeur et le gage de son apothéose. Le principe directeur de cette mission d'évangélisation tient à la volonté divine de salut universel, exprimée en Matt. 28,19, et que Jérôme estime fondée sur de nombreuses prophéties: c'est le cas d'Isaïe 2,3, car c'est de Sion que le message divin se répandra sur toutes les nations pour les arroser — du ps. 15. où l'on peut lire en filigrane que le nouveau royaume du Christ sera à la dimension du monde: *funes ceciderunt in optimis* — du ps. 66: les nations ont à se réjouir car Dieu ne fait acception de personne.

Il est le Dieu de tous; n'est-ce pas là la raison même que Paul donne à Tite 2,12 dans l'ordre d'évangéliser le monde: «tous nous sommes appelés au Royaume de Dieu»¹.

Missionnaire, l'Eglise l'est à deux niveaux:

Au niveau d'abord de l'institution, dirions-nous, au plan des Apôtres²; ils ne doivent pas rester à Jérusalem; ils doivent évangéliser le monde. Jérôme met ce fait en liaison avec Is. ch. 52. Dès le v. 7, commentant le «comme ils sont beaux les pieds de celui qui prêche la paix», il dit: «le Seigneur lava les pieds de ses apôtres afin qu'ils fussent purs pour la prédication, qu'ils parcourussent l'univers en tous sens et qu'ils remplissent en peu de temps le monde de la doctrine de J. C.»³, et, plus loin, à propos du v. 11: «retirez-vous, sortez de ce pays . . .», il leur est ordonné de porter l'Evangile au monde entier, conformément à l'*ite docete* de Matt. 28,19⁴. Bref! du germe des apôtres se multiplier ont toutes les Eglises⁵, car leur mission est de pénétrer

PL 26, 155 BC, 156. — In Matt. l. 3, PL 26, 147 BC et in Marc., A. M. III 2, p. 355, 18—27; In Matt. l. 4, PL 26 213 A et epist. 120, Labourt VI, c. 8, p. 139.

¹ Cf. dans l'ordre: In Is. 2, 3 — l. 1, PL 24, 45 B. — In ps. 15, A. M. III 1, p. 26, 15. — Tract. in ps. 66, A. M. III 2, p. 33, 7. — Ad Tit. 2, 12, PL 26, 586 BC.

² Cette dimension apostolique de l'implantation de l'Eglise est une des données premières de l'ecclésiologie hiéronymienne; c'est là encore, plus de 100 témoignages épars mais toujours concordants, que Jérôme nous donne sur la mission des Apôtres: terme qu'il emploie généralement en son sens strict, au sens de successeurs des 12. Son vocabulaire «apostolique» est extrêmement riche: envoyés, fondateurs, planteurs, prédicateurs, pierres angulaires, fondement, princes du Christ, soldats ou guerriers de Dieu, vigneron du Père, semences d'Eglise, montagnes où l'on édifie, flèches, sentinelles, bouches de Dieu, témoins, etc. . . .

³ In Is. 52, 7. 8 — l. 14, PL 24, 501 A.

⁴ In Is. 52, 11 — l. 14, PL 24, 503 B; l. 15, PL 24, 526 CD, 527 A.

⁵ In Is. 6, 11 — l. 3, PL 24, 101 B.

dans la forêt des gentils, de convertir à la mansuétude des nations si féroces»¹, «d'élever l'étendard aux yeux des peuples afin que l'appel au salut se fasse entendre non pas dans les étroites limites judéennes, mais jusqu'aux extrémités du monde et que la terre entière entende la Passion du Créateur universel . . . »².

Au niveau encore de l'assemblée chrétienne toute entière, et de chaque chrétien en particulier, l'Eglise est missionnaire: d'une part, en effet, à la vision de l'Eglise, milieu de sainteté, les incroyants auront le spectacle d'un peuple saint, et dans ses profondeurs, ils découvriront le Seigneur; c'est en ce sens qu'il faudrait comprendre, dit-il, Is. 61,89³. D'ailleurs, les peuples convertis ne resteront pas inactifs, car ne se contentant pas de leur propre salut, ils s'exhorteront les uns les autres, Jérôme illustrant leur zèle missionnaire par le mot d'Is. 2,3: *Venite ascendamus ad montem Dei*⁴. D'autre part, chaque chrétien a un devoir missionnaire; c'est là une exigence d'authenticité du christianisme qui n'est pas dans le formalisme, c'est-à-dire la seule oeuvre accomplie (p. ex. le jeûne), mais dans l'amour des autres, et plus précisément du Christ dans les plus pauvres. Voilà pourquoi le chrétien, selon la prédiction d'Is. 58,6. 7, doit rendre à la liberté de la vérité, les âmes captives de l'erreur, faire entrer dans l'Eglise et revêtir du manteau du Christ, les indigents qui grelottent du froid de l'incrédulité⁵. Jérôme n'a, par conséquent, pas de peine à fulminer «contre ces paresseux que se contentent de leur propre salut . . . »⁶, «tant il est vrai que nul ne doit se croire exempt de concourir à ces travaux, tous doivent rivaliser de zèle à construire l'Eglise»⁷, en un mot, selon le prophète Daniel (12,3 sc) «à communiquer la parole car si elle ne sert pas à l'édification d'autrui, elle ne peut recevoir la récompense du labeur qu'elle n'a pas fait»⁸.

Cet élan missionnaire portera ses fruits: la conversion du monde et celle des Juifs, nous l'avons dit. Ce sera alors le second avène-

¹ In Is. 41, 8 — l. 12, PL 24, 415 BC et 429 B.

² In Is. 62, 10 — l. 17, PL 24, 609 AB.

³ In Is. 61, 8 — l. 17, PL 24, 603 A.

⁴ In Is. 2, 3 — l. 1, PL 24, 44 C.

⁵ In Is. 58, 6 — l. 16, PL 24, 567 AB.

⁶ In Is. 21, 14 — l. 7, PL 24, 266 B.

⁷ In Ezech. 48, 17 — l. 14, PL 25, 486 C.

⁸ In Daniel. 12, 1 sc., PL 25, 576 C.

ment du Christ et la Pâque de l'Eglise. Jérôme est sobre sur l'Eglise future. Ayant eu à refuter l'erreur pélagienne qui confondait l'état de voie et l'état de terme, il est amené à définir l'Eglise céleste comme l'ensemble des saints parvenus au terme de la récompense, l'Eglise sans tache, d'Eph. 5, l'Epouse appelée du Cantiq. 4,7¹. Ce sera, «réunis en un même lieu les restes d'Israël, mêlés au peuple des Gentils un peuple innombrable dans le parc, au mur invulnérable»². Non pas qu'il s'agisse d'une nouvelle Eglise: ce sont plutôt deux états d'une même réalité: car l'Eglise de la Terre est le prélude de la triomphante «son droit de cité est au ciel . . . plantés en elle, nous fleurirons en paradis . . . bref, le temps de l'Eglise n'est encore que le rayonnement de la lune dans la nuit, mais pas encore le resplendissement du vrai soleil»³. On ne saurait mieux dire leur prolongement: aujourd'hui, l'Eglise est mise au pressoir, mais demain, il l'établira en renom, car elle obtiendra l'héritage, aujourd'hui l'accomplissement partiel des prophéties dans l'Eglise, au second avènement du Sauveur, l'accomplissement complet⁴.

Pour conclure, est il utile de préciser que ces quelques réflexions ne font qu'effleurer l'idée d'Eglise dans St. Jérôme. Nous n'avons voulu qu'esquisser la courbe de son angle historique: le déroulement de l'Eglise dans son histoire. Cette composante appellerait d'autres insistances complémentaires très fermes quoique aussi éparses dans l'oeuvre hiéronymienne, en particulier le rappel de la structure ontologique de l'Eglise en sa double dimension divine et humaine. Le tout est sans cesse enveloppé dans les explications exégétiques qui sont un mélange de philologie hébraïque et de typologie traditionnelle⁵, très abondante, non seulement parce que Jérôme est avant tout l'Homme de l'Ecriture⁶, mais parce que les besoins de la polémique contre l'exégèse juive relative à l'Ancien Testament appelait

¹ Dial. contra Pel. III 13, PL 23, 583 B.

² In Mich. 2, 11 — l. 1, PL 25, 1174 D.

³ De exodo in vig. paschae, A. M. III 2, p. 407, 5. — Tract. in ps. 91, A. M. III 2, p. 126, 7. — In Zach. 14, 9 sc. — l. 3, PL 25, 1529 D. — In Is. 60, 19 — l. 17, PL 24, 598 C et 483 C.

⁴ In Sophon. 3, 19, PL 25, 1386 C. — Comment. in ps. 5, A. M. III 1, p. 12, 14. — In Is., PL 24, 598 C.

⁵ Cf. A. Penna: Principi e carattere dell' exegesi di s. Gerolamo, Roma 1950, p. 141 sc.

⁶ Dom Antin le notait aussi à propos «des idées morales de St. Jérôme», Mélanges de science religieuse 1957, cah. 2.

une typologie susceptible de marquer la supériorité du Nouveau.

L'intérêt de son témoignage n'est pas dans la nouveauté du contenu; il reste le fidèle disciple d'Origène; mais comme lui, il vise à être l'homme de la Tradition avant tout¹. Or, là est l'intérêt, d'avoir de ce grand latinisant un témoignage sur un thème aussi important que celui de l'Eglise.

¹ P. Antin: *Essai sur St. Jérôme*, Paris 1951, p. 163; et M. Harl, dans *Origène*, ed. du Seuil 1958, p. 356.

The Origins of Docetism

J. G. DAVIES, Birmingham

It would appear to be the generally accepted view of modern patristic scholarship that the origins of Docetism are to be found in Graeco-Oriental dualism, in the belief that matter is inherently evil and in the philosophical doctrine of the divine impassibility. Yet even a cursory examination of the sources reveals a much more complex situation. The fathers, in describing the heretical systems they are concerned to refute, record a considerable number of ideas as lying at the source of docetic views. These ideas may be summarised under four heads, depending upon whether they spring primarily from a doctrine of the Godhead, from a cosmology, from an anthropology or from a Christology.

The doctrine of God is to the fore when the complete and enduring humanity of the Incarnate Lord is denied on the grounds that (a) God is impassible and therefore cannot have any association with the suffering of the Cross; (b) God is immutable and therefore cannot be one with human nature which is necessarily subject to change and growth; (c) God is so remotely transcendent that it is either impossible for Him to become man or unfitting for Him to undergo the (so-called) sordid processes of human birth.

Cosmology is pre-eminent when it is asserted that (a) matter is the realm of the Demiurge and therefore not the concern of the Supreme God; and (b) the material is incapable of salvation being subject to corruption. In either case a true humanity, in all its elemental materiality, is unthinkable.

Anthropology is the primary category when it is held that (a) the flesh is evil, and (b) the soul is the real man. In the one instance the Godhead cannot and in the other need not be united to a material nature.

Finally Christology has pride of place when a true incarnation is denied because it would involve accepting the beliefs that (a) the Messiah was crucified, and (b) the envoy of the Supreme God was made inferior to the angels. Further the doctrine of the Virgin Birth was understood to imply that the humanity of Christ was not that of an ordinary human being, and that He must be deemed to have passed through Mary like water through a pipe, deriving nothing from the vessel that temporarily contained Him, while the doctrine of the sinlessness of Christ too was interpreted to mean that He had had no contact with evil matter.

It will be apparent that this classification is somewhat artificial, since not all the items are discrete. Thus the cosmological argument that matter is the creation of the Demiurge and the anthropological theme that the soul is the real man are complementary statements; or, again, the beliefs that God is impassible and that it is blasphemous to suppose that the Messiah was crucified ultimately lead to the same conclusion, although their point of departure is dissimilar, since the premiss of the one is Hellenistic and of the other Judaistic.

This last statement raises the question of the source of the different ideas in which Docetism originated. The fathers are at one in defining that source as the speculations of the philosophers: "these heretics," according to Irenaeus, "also bring together the things that have been said by all those who were ignorant of God and who are styled philosophers; and sewing together, as it were, a motley garment out of a heap of miserable rags, they have, by their subtle manner of expression, furnished themselves with a cloak which is not really their own¹." So Hippolytus, in his *Refutations*, methodically relates each heretic with his appropriate philosopher. But a comparison of the teaching of the heretics with that of the philosophers whom they are supposed to have plagiarised reveals anything but an identity of thought². Such parallelisms as do exist would seem to be largely dependent upon derivative and second-hand knowledge, filtered through the Mysteries, garnered and ill-digested from the speeches of peripatetic teachers, and absorbed from the thought-

¹ Adv. Haer. 2, 14, 2.

² See H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London 1954, pp. 216-30; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge, Mass. 1956, pp. 559-74.

climate of the age which, in its turn, gave currency to philosophic jargon. So, for example, the Gnostic dualism is more "an attitude to life than a philosophy in the strict sense¹." If Graeco-Oriental eclecticism, inevitably general in character, is one source of the ideas leading to Docetism, certain concepts of Judaism may be more specifically defined as tending in the same direction².

From the earliest days of the Gospel preaching the Cross of Christ was a "stumbling block" to the Jews³. When even the apostles found it difficult to reconcile the idea of suffering with that of Messiahship⁴, it is not surprising that Jewish Christians, mindful of the precept in the Law that "he that is hanged is accursed of God⁵," should seek to remove this *skandalon* by accepting a docetic Christ. Moreover their understanding of the transcendence of God would encourage them to make this step. To Philo God is apprehended "by the understanding alone⁶;" He cannot therefore take human form, and even His messengers, the angels, can only assume that form in appearance and not in reality. So the three men who came to Abraham at Mamre⁷ were angels "transformed from their spiritual and soul-like nature into human shape⁸," and "though they neither ate nor drank, they gave the appearance of both and drinking⁹," i. e., in the words of Josephus, "they made a show of eating¹⁰." Similarly Raphael informed Tobit and his son "all these days did I appear unto you; and I did neither eat nor drink, but ye saw a vision¹¹." Jewish Christians, accepting such a standpoint, would see nothing unorthodox in a docetic Christ, especially as this allowed them to posit no conflict between Law and Gospel.

It is possible too, if we accept the persuasive thesis advanced by R. M. Grant¹², that heterodox Jewish thought also had its

¹ Turner, op. cit., p. 222.

² Wolfson, op. cit., pp. 518ff.

³ I Cor. 1, 23.

⁴ Mk. 8, 32.

⁵ Deut. 21, 23; Gal. 8, 13.

⁶ Abr. 24, 119.

⁷ Gen. 18.

⁸ Philo, Abr. 22, 113.

⁹ 23, 118.

¹⁰ Ant. I 11, 2.

¹¹ 12, 19.

¹² R. M. Grant, *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus, Vigiliæ Christianæ* 13, 1959, 121-125.

contribution to make to Docetism. His argument is to the effect that Gnosticism "arose out of the débris of scattered apocalyptic hopes;" this led to the abandonment of "the idea of fulfilment within history," consequently to a denial of the Incarnation and so to Docetism.

So far we have been led to recognise the existence of a number of ideas contributing to Docetism and to acknowledge their twofold origin in Graeco-Oriental and Jewish thought. But the quest for origins can only be regarded as complete when a distinction has been drawn between those ideas that are basic, being the very seed from which the docetic strand has developed, and those ideas that are mainly arguments devised at a later stage to buttress this teaching. This distinction can only be drawn after an examination of the several forms that Docetism assumed in the different heretical systems. It must, of course, be admitted that the absence of extensive evidence and the contradictory nature of that which is extant makes this task difficult, if not, on occasion, impossible, but at least the attempt should be made. But first a definition of Docetism is required in order that we may be able to identify that for which we are looking.

According to Irenaeus, some "will have it that the Word and Christ never came into this world; that the Saviour, too, never became incarnate, nor suffered, but that He descended like a dove upon the dispensational Jesus; . . . some make the assertion that the dispensational Jesus did become incarnate, and suffered, whom they represent as having passed through Mary just as water through a tube; but others allege him to be the Son of the Demiurge, upon whom the dispensational Jesus descended; while others, again, say that Jesus was born from Joseph and Mary, and that the Christ from above descended upon him, being without flesh and impassible¹." All of them, Irenaeus adds, are one in denying a real incarnation, but not all of them are docetists according to the accepted definition of the term. Docetism, as its etymology shows (from *δοκέω*, to seem), is the affirmation that the human nature of Jesus was only a semblance, whereas the fourth of the systems listed by Irenaeus denies the Virgin Birth and holds that Jesus was a true son of Joseph and Mary. Yet there is this affinity between the views in Irenaeus' classification not only that they involve the rejection of the

¹ 3, 11, 3.

Incarnation but also that they spring from the same ideas, issuing on the one hand in Docetism and on the other in a denial that the Word was made flesh which is not strictly docetic. The clearest example of this latter position is provided by Cerinthus.

Cerinthus, according to Irenaeus, who is followed in this by Hippolytus¹, "represented Jesus as having not been born of a virgin, but as being the son of Joseph and Mary according to the ordinary course of human generation, while he nevertheless was more righteous, prudent and wiser than other men. Also that, after His baptism, Christ descended upon Him in the form of a dove from the Supreme Ruler, and that then He proclaimed the unknown Father and performed miracles. But at last Christ departed from Jesus, and that then Jesus suffered and rose again, while Christ remained impassible, inasmuch as He was spiritual being²." Although there is little reason for accepting the testimony of Epiphanius that Cerinthus was one of the Judaizers who censured Peter for eating with the uncircumcised after the conversion of Cornelius³, his reported views are evidently Judaistic, since the acceptance of the reality of the manhood of Jesus and even of His resurrection⁴ is far removed from Graeco-Oriental ideas concerning the evil of matter — so much so that many have asserted him to have been of Jewish descent⁵. We may assume therefore that the origins of his Christology are to be found primarily in the two Judaistic conceptions outlined above, viz. the scandal of the Cross and the impossibility of the transcendent God becoming man, each being avoided by Cerinthus on the grounds of a distinction between the real man Jesus and the supernatural Christ⁶.

¹ Hippolytus 7, 33; 10, 21.

² Irenaeus 1, 26, 1.

³ Haer. 28.

⁴ In the passage cited from Irenaeus Jesus was raised after His crucifixion, but according to Epiphanius (Haer. 28, 6) His resurrection awaits the advent of the new kingdom.

⁵ E. g. H. L. Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*, London 1875, p. 112.

⁶ The teaching of Carpocrates (Irenaeus, 1, 25, 1; Hippolytus, 7, 32) is similar to that of Cerinthus and probably shares the same Judaistic basis, but the greater infiltration of Graeco-Oriental ideas is noticeable in the hostility he predicates between the Creator and the Supreme God, in the adoration of the images of the pagan philosophers, and in the statement of Pseudo-Tertullian that he "retains only the salvation of souls" (Adv. Omn. Haer. 3), which suggests a non-Jewish attitude to man and to matter.

It is possible that a similar distinction underlies two passages in the New Testament¹ which are frequently understood to condemn Docetism. These are I John 4, 2.3: "every spirit which confesseth that Jesus Christ is come in the flesh is of God: and every spirit which confesseth not Jesus is not of God: and this is the spirit of antichrist;" and II John 7: "many deceivers are gone forth into the world, even they that confess not that Jesus Christ cometh in the flesh." These statements are patient of the interpretation that some are erroneously teaching a distinction between Jesus and the Christ, which is countered by the affirmation that Jesus is the Christ come in the flesh. If this be correct then Docetism proper is not in question but a Judaistic dichotomy of the Cerinthian type². Two factors however suggest that Docetism is in mind, though they cannot be said to prove it. First, there is the opening verse of the Epistle which refers to the seeing, hearing and handling of the "Word of life" — it is natural to understand this as opposed to a denial of Christ's humanity. Second, there is the provenance of these epistles which would seem to be the province of Asia where we learn from the Ignatian letters that Docetism was rife.

Since Lightfoot³ there has been no occasion to doubt that the heresy attacked by Ignatius was both Judaistic and Docetic. Ignatius is emphatic, against his opponents, that Jesus Christ was "the Son of Mary, who was truly born and ate and drank⁴;" he refers to the Cross "which is a stumbling-block to them that are unbelievers"⁵; and he will have nothing to do with those who say "He suffered only in semblance⁶," and deny His death⁷. The origins of this teaching are evidently to be found in the same twin Judaistic ideas that in Cerinthus led to a division between

¹ Irenaeus' statement that the Fourth Gospel was written to oppose the teaching of Cerinthus (3, 11, 1) is of doubtful validity, although it is to be acknowledged that the Gospel is anti-docetic. A similar anti-docetic intention is evident in St. Luke's account of the Resurrection Appearances, and if I am correct in my supposition that a Raphael typology underlies chapter 24 of the Gospel (He Ascended into Heaven, London 1958, pp. 24 ff.), then it is probably a Jewish docetism that the evangelist has in mind.

² Note also the Western reading in I John 4, 3: "every spirit which dis-solveth (*δ λυει*) Jesus."

³ Apostolic Fathers, II 1, 2nd edit., London 1889, pp. 373 ff.

⁴ Trall. 9.

⁵ Eph. 18.

⁶ Trall. 10.

⁷ Mag. 9.

Jesus and the Christ and in Ignatius' opponents to a straightforward Docetism which refused to accept the flesh and blood of Christ — no Graeco-Oriental ideas of divine impassibility or the evil of matter are necessary to explain the position of these Asian heretics.

It is a far more difficult task to determine the precise origins of the docetic strand in the teaching of Simon Magus. If it be correct that he was a Samaritan by birth¹, we might suppose a certain anti-Judaistic bias, a supposition which is not rendered untenable by his allegorical interpretation of the Mosaic creation narrative, if, which is highly doubtful, he was indeed the author of *The Great Announcement*², for the Samaritans did accept the Pentateuch. Yet he does seem to have absorbed some Jewish ideas³ since he believed the world and man to have been created by angels and this, according to Justin⁴, was the dogma of an heretical Jewish sect. Moreover his dualism was not radical since he believed that man was not evil by nature but only by law which was the device of the angelic creators to enslave man⁵. His Docetism is summed up by Irenaeus in the statement that he taught that Christ appeared "among men to be a man, while yet he was not a man; and that he was thought to have suffered in Judaea when he had not suffered⁶." If this be associated with his further teaching "that it was he himself who appeared among the Jews as the Son, but descended in Samaria as the Father, while he came to other nations in the character of the Holy Spirit⁷", it would seem that divine impassibility is not to the fore, but the Judaistic idea of God or angels assuming different human forms, in appearance only, in order to communicate with men. Simon's reputed successor, Menander, also taught that he was the primary Power, thus adding another manifestation to those listed by his master. We may arrive therefore at the tentative conclusion that Judaistic ideas were at the origin of

¹ Justin, *Apol.* I 26.

² Hippolytus 6, 7–20.

³ Quispel is even prepared to assert that Simonianism was a development "of an already existing Jewish heresy", *The Jung Codex*, ed. F. L. Cross, London 1955, p. 66.

⁴ *Dial. cum Tryphone* 62.

⁵ *Adv. Haer.* 1, 23, 3.

⁶ 1, 23, 3; cp. *Hipp.* 6, 19; *Pseudo-Tert.* 1.

⁷ *Adv. Haer.* 1, 23, 1.

Simon's Docetism, although one cannot discount the possibility that it was simply a device to explain his own presence¹.

The teaching of Saturninus has certain affinities with that of Simon, both affirming the creation of the world and men by angels, and it may therefore be that Saturninus too began from heretical Jewish notions. But if so his Docetism would seem to have had another origin. Saturninus did not claim to be a manifestation of the Supreme God and his condemnation of animal food and of marriage indicates that the evil of matter was fundamental to his thinking². Hence when he taught that "the Saviour was without birth, without body, and without figure, but was, by supposition, a visible man³", and "had endured a quasi-passion in a phantasmal shape only⁴", he would seem to have been influenced by his cosmology that the material is alien and evil and therefore incapable of being the receptacle of the divine.

The concept of Christ ascribed to Basilides by Irenaeus⁵ may be understood as the outcome of two ideas, the one anthropological, that the soul is the true man "for the body is by nature subject to corruption⁶", and the other concerned with the doctrine of God, that He is impassible. Under the influence of the former Basilides would see no need to ascribe a material human nature to the Saviour, under the influence of the latter he would disassociate the Saviour from the passion; either of these two concepts alone can issue in Docetism; Basilides' Docetism derives from an interesting combination of the two and indeed it is this fusion that explains the unique form taken by his docetic

¹ R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, London 1958, p. 110.

² Similar views were expressed by Tatian, and his followers, the Encratites, are declared by Irenaeus (1, 28, 1), to have sprung from Saturninus and Marcion. Tatian's Docetism, which led him to substitute water for wine at the Eucharist (Theodoret, *Haer. Fab.* 1, 20), certainly seems to have had similar origins to that of Saturninus.

³ *Adv. Haer.* 1, 24, 2; *Hipp.*, 7, 28.

⁴ *Pseudo-Tert.*, 1.

⁵ The accounts of Hippolytus (7, 19, 27) and Irenaeus (1, 24, 3-7) are difficult to reconcile, but the Basilides of Hippolytus was not a strict docetist and therefore does not require consideration. His Christ was born of Mary and was the receptacle of the divine light; all that is said of Him in the Gospel narrative is true, including the reality of His sufferings when the bodily nature suffered and was resolved into formlessness but the psychic nature was raised and ascended above.

⁶ 1, 24, 5, cp. "salvation has not been promised to bodies", *Pseudo-Tert.*, 1.

teaching.¹ So Christ "appeared on earth as a man . . . yet He did not Himself suffer death, but Simon, a certain man of Cyrene, being compelled, bore the Cross in His stead; so that this latter, being transfigured by Him, that he might be thought to be Jesus, was crucified, through ignorance and error, while Jesus Himself received the form of Simon, and, standing by, laughed at them². For since He was an incorporeal power . . . He transfigured Himself as he pleased³." To suppose that this account is not docetic, but involves a separation of Jesus and the Christ, in the manner of Cerinthus⁴, is to indulge in a forced interpretation which is, in any case, ruled out by Pseudo-Tertullian who records the Simon of Cyrene incident and also states that Jesus was "a phantom" and "destitute of the substance of flesh⁵."

A certain parallelism with this system of Basilides in Irenaeus is to be noted in the teaching of the Ophites, although here the Cerinthian dichotomy is certainly to the fore while Docetism is not strictly present. According to this group, the struggle between Ialdabaoth, the Creator, and Sophia, the eternal Wisdom, culminated in a ruse whereby the latter, using the former as her unsuspecting agent, effected the "emission of two men, the one from the barren Elizabeth and the other from the Virgin Mary⁶". Upon the latter, Jesus, who, "begotten of the Virgin Mary through the agency of God, was wiser, purer and more righteous than all other men", but composed of a body of flesh and blood, together with psychic and pneumatic elements, there descended the superior Christ in union with Sophia, apparently at the baptism in Jordan. Immediately prior to the passion, Christ and Sophia took their leave, "while Jesus was crucified⁷". The dead human receptacle of the divine indwelling was not however forsaken, as Christ raised him from the dead, his "mundane parts," i. e. his physical constituents, being sent back into the world, and after eighteen months he was raised to heaven to act as an intermediary between Ialdabaoth and the redee-

¹ Notice should also be taken of the abandonment of Jewish apocalyptic hopes, R. M. Grant, *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus*, *Vigiliae Christianae* 13, 1959, 121-125.

² Cp. Ps. 2, 4 and Grant, art. cit., pp. 123f.

³ 1, 24, 4.

⁴ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV 833 B.

⁵ 1.

⁶ 1, 30, 11.

⁷ 1, 30, 12.

med¹. Similar teaching as to the reality of the physical human nature of Jesus is to be found in the *Book of Baruch*, where he is represented as the son of Joseph and Mary who left his body on the cross and ascended to the "Good One," saying to Edem, the maternal source of matter: "Woman, thou retainest thy son", that is the natural and earthly man². The author of this book, Justinus, is associated by Hippolytus with the Ophites and this suggests that, despite numerous differences in detail, the Ophites as a whole were not primarily docetists, were it not for the statement by Pseudo-Tertullian that according to the Ophites "Christ existed not in substance of flesh³". A possible reconciliation of this contradiction may lie in the recognition that Ophite is probably to be understood as a generic term for a number of sects rather than the description of a single clearly defined group.

A similar difficulty as regards the distinction between groups presents itself when considering the Valentinians. It is by no means an easy task to isolate and define precisely the teaching of Valentinus and to show its affinities with and differences from that of the oriental and Italian schools of his followers. Yet much preliminary work has already been done and on the basis of R. P. Casey's⁴ and F. Sagnard's editions of the *Excerpta ex Theodoto*⁵, of the latter's *La Gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*⁶, and of G. Quispel's reconstruction of "The Original Doctrine of Valentinus"⁷, it is possible to review the docetic strand in Valentinianism with some hope of approximating to the truth.

If the *Gospel of Truth* be indeed an early work from the pen of Valentinus, then there is to be noted "a certain reserve in its attitude to Docetism⁸" and there are references to Jesus "bearing the suffering" and being "nailed to the tree⁹." But these statements should not be overpressed since the Gnostics could reinterpret the passion to suit their own theories, and moreover

¹ 1, 30, 14.

² Hipp., 5, 26, 32.

³ 2.

⁴ The *Excerpta ex Theodoto* of Clement of Alexandria, London 1934.

⁵ *Extraits de Théodote, Sources Chrétiennes* 23, Paris 1948.

⁶ Paris 1947.

⁷ *Vigiliae Christianae* 1, 1947, 43-73.

⁸ W. C. van Unnik in *Jung Codex*, ed. F. L. Cross, p. 99.

⁹ *Ibid.* pp. 108f.

Valentinus' words to Agathopus indicate how the actions of Jesus could be deemed to have an outward semblance of reality. The words are: "Jesus ate and drank in a manner peculiar to Himself, and the food did not pass out of His body. Such was the power of His continence that food was not corrupted within Him; for He Himself was not subject to the processes of corruption¹." There would seem therefore to be no conflict between the *Gospel of Truth* and the later unquestionably docetic views of Valentinus as they may be assembled from the diverse sources.

Jesus, according to Valentinus, "was not in the substance of our flesh; but, bringing down from heaven some spiritual (pneumatic) body or other, passed through the Virgin Mary as water through a pipe, neither receiving nor borrowing anything thence²." The humanity of Jesus was therefore pneumatic and his "flesh" was spiritual³. So, according to Hippolytus, the Pneuma or Spirit, who is identical with Sophia or Wisdom, provided the substance of this body which was modelled by the Demiurge in the Virgin Mary⁴. In accordance with this is *Extr.* 60 where the Gospel text: "The Holy Ghost shall come upon thee", is understood to refer to the pneumatic origin of the body, and "the power of the Most High shall overshadow thee" to its formation by the Demiurge in the Virgin's womb⁵, so that as far as the pneumatic is concerned Jesus was the issue of the Holy Spirit and the Virgin⁶. It was upon this spiritual Jesus that the Christ or Spirit descended at the baptism, only to depart during the passion — "Father, into thy hands I commend my spirit" marking the point at which He delivered up Sophia to His Father⁷. Upon the resurrection of this pneumatic Jesus, He was elevated to take His place by the side of the Demiurge where He provides the elect with a passage into the spiritual world⁸. We may postpone the question of the origins of this Docetism until we have passed under review the systems of Valentinus' disciples.

¹ Clem. Alex., Strom. 3, 59.

² Pseudo-Tert., 4.

³ Tert., De Carne Christi 15.

⁴ 6, 35, 7.

⁵ Cp. Extr. de Théodote 26, 1.

⁶ Extr. 23, 3.

⁷ Extr. 61, 6; cp. 1, 1.

⁸ Extr. 38, 3. Cp. The Letter to Rheginos (Jung Codex p. 55), "that is the spiritual resurrection which 'devours' the psychical and fleshly resurrection".

Theodotus seems to be in complete agreement with the Docetism just outlined and Marcus too does not diverge in any important particular. According to the latter the manhood of Jesus was generated by the spiritual powers and "passed through the womb" and upon this man "formed by a special dispensation" there descended the Christ at the baptism¹. Hence Pseudo-Tertullian summarises the teaching of Marcus, with whom he associates Colarbasus, to the effect that Christ came down on Jesus at the baptism and "they affirm that Christ was not in the substance of flesh²."

Julius Cassianus, incorrectly styled by Clement "the originator of Docetism³", was, according to the same source, a disciple of Valentinus, but later "departed from the school⁴". The origins of his Docetism must therefore have been initially identical with those of the Valentinians, but it seems likely that he added features of his own since, unlike the Valentinians, who accepted marriage⁵, he preached continence, asserting that the Supreme God was opposed to sexual relations and that birth is evil⁶. Hence it may be supposed that he carried his Docetism further in allowing no passage through the Virgin to the human Jesus and consequently in asserting His sudden irruption into history after the manner of Marcion.

Finally, amongst the oriental Valentinians, brief notice must be taken of Bardesanes and Axionicus to whom Hippolytus attributes the assertion that "the body of the Saviour was spiritual". Of Axionicus nothing further is known apart from his steadfast loyalty to his master⁷, while of Bardesanes little can be certainly affirmed. According to Eusebius he was converted from Valentinianism to orthodoxy⁸; according to Jerome he began as a Valentinian and then, after an orthodox phase, produced a heresy of his own¹⁰. According to Adamantius, it was his disciples, including one Marinus, who taught that Christ had a

¹ Irenaeus, 1, 15, 3, cp. 1, 21, 3.

² 5.

³ Strom. 3, 91.

⁴ 3, 92.

⁵ Clem. Alex., Strom. 3, 29; Tert., Adv. Val. 30.

⁶ Strom. 3, 102.

⁷ 6, 35, 7.

⁸ Tert., Adv. Val. 4.

⁹ H. E. IV 30, 3.

¹⁰ Jerome, de vir. ill. 33.

heavenly body, did not undergo the processes of birth and suffered in appearance only¹. Insofar as we can rediscover his views, he would seem to have been nearer to Mani than to Valentinus², in which case his Docetism, supposing Hippolytus was not mistaken, would originate in the conception that matter is evil³.

The Italian school of Valentinians differed in one important particular from their eastern counterparts. Whereas the latter maintained that the body of Jesus was pneumatic, Ptolemy, Heracleon and their followers, according to Hippolytus, "say that the body of Jesus was psychic; this is why at His baptism the Spirit, i. e. the Word of the heavenly mother, Sophia, descended in the form of a dove and He cried to the psychic element and raised him from the dead. This, they say, is what is meant by the text: "He who has raised Christ from the dead will also quicken your mortal bodies", i. e. your psychic natures⁴."

Hence, in Irenaeus' account we are informed that the Saviour "received the firstfruits of those whom He was to save as follows: from Achamoth that which was pneumatic, while He was invested by the Demiurge with the psychic Christ, but was begirt by a special dispensation with a body endowed with a psychic nature, yet constructed with unspeakable skill, so that it might be visible and tangible and capable of enduring suffering⁵." To similar effect is *Extr.* 59 which may be deemed of Italian provenance. According to this Jesus consists, first, of the heavenly Saviour, the perfect fruit of the Pleroma⁶; second, of a pneumatic element which derives from Sophia; third, of the psychic Christ and fourth of the psychic body — "for even this psychic Christ whom He put on was invisible, and yet it was necessary for Him, who was coming into the world, to be seen, held and to live there, to carry on Him a sensible body. A body therefore was spun for Him out of invisible psychic substance and arrived in the world of sense by the power of a divine preparation⁷."

¹ Dialog. de recta in Deum fide 3.

² Ephraem Syrus called him "the teacher of Mani" (C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations, I, London 1912, p. xxxii).

³ See Turner, op. cit., pp. 90-94.

⁴ 6, 35, 6.

⁵ 1, 6, 1.

⁶ Cp. *Extr.* 43, 2.

⁷ *Extr.* 59, cp. Adv. Haer. 1, 9, 3.

Christ then "passed through Mary as water flows through a tube; and there descended upon Him in the form of a dove at the time of His baptism that Saviour who belonged to the Pleroma and was formed by the combined efforts of all its inhabitants". In due course the Spirit, "who had been placed within Him, was taken away when He was brought before Pilate¹." Next the pneumatic element derived from Achamoth was withdrawn; then followed the passion when Jesus was pierced, but that which "they pierced was the appearance i. e. the 'flesh' of the psychic" Christ, and finally the "soul" of this psychic being was given into the hands of the Demiurge². Resurrection followed and the psychic Christ sits at the right hand of the Creator until the final consummation³.

This system of Ptolemy just outlined would seem to have been shared by Heracleon whose Italian Docetism is largely confirmed by the fragments of his works preserved by Origen⁴.

In seeking to determine the origins of the Valentinian Docetism it is convenient to begin from the recognition that anthropology and soteriology provide what has been called the "centre of gravity" (*der Schwerpunkt*) of their thought⁵. Common to all these schools is a threefold division of mankind, into pneumatic, psychic and hylic or material, and in this connexion mention may be made of the fourth document in the *Jung Codex*, *The Treatise on the Three Natures*, which may be the work of Heracleon⁶. Man himself "has his psychic soul from the Demiurge, his body from the earth, his fleshly part from matter, and his pneumatic man from the mother Achamoth⁷." Since the material, according to the Valentinians, "must of necessity perish, inasmuch as it is incapable of receiving any afflatus of incorruption⁸," it follows that it cannot have been assumed by the Saviour. Thus Docetism inevitably follows, and so Tertullian says "there was nothing material assumed by Him, inasmuch as that was inca-

¹ Adv. Haer. 1, 7, 2; cp. Adv. Val. 27.

² Extr. 62, 2. 3.

³ Extr. 62, 1.

⁴ J. A. Robinson, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge 1891, p. 45f. Later references to these fragments use the enumeration of this edition.

⁵ W. Foerster, *Von Valentinus zu Herakleon*, Gießen 1928, p. 100.

⁶ H. Ch. Puech and G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, *Vigiliae Christianae* 9, 1955, 65-102.

⁷ Adv. Haer. 1, 5, 6; cp. Extr. 50. 53-55.

⁸ Adv. Haer. 1, 6, 1; cp. 5, 2, 2.

pable of salvation¹." Further, according to Heracleon, matter is evil since "the devil is part of the totality of matter²", and man, enmeshed in it, is "consubstantial with the devil³". Hence it was argued that "if He took our flesh, Christ's was a sinful nature⁴"; and since this was unthinkable, this very train of reasoning also issued in Docetism.

It was further an essential element in the Valentinian soteriology that redemption is illumination. "It was", according to Heracleon, "through ignorance of God that it (the fallen pneumatic nature typified by the Samaritan woman) had neglected the divine cultus⁵." So they taught that "the knowledge of the unspeakable Greatness is itself perfect redemption. For since both defect and passion flowed from ignorance, the whole substance of what was thus formed is destroyed by knowledge; and therefore knowledge is the redemption of the inner man. This, however, is not of a corporeal nature, for the body is corruptible; nor is it psychic, since the psychic soul is the fruit of a defect, and is, as it were, the abode of the spirit. The redemption must therefore be of a spiritual nature; for they affirm that the inner and spiritual (pneumatic) man is redeemed by means of knowledge, and that they, having acquired the knowledge of all things, stand thenceforth in need of nothing else⁶." As the organ of this revelation the humanity of the Saviour need have nothing of the material nor need the indwelling be anything but temporary, and once again Docetism is the result.

It will have been noted that, in this extended quotation from Irenaeus, anthropology and soteriology are closely combined, but it must also be recognised that these cannot be separated from cosmology, and indeed here we may be said to touch upon the very fountain head of Valentinian Docetism and at the same time to approach an explanation of the difference between the oriental and Italian schools. It will be recalled that according to the former the humanity of Christ was pneumatic while according to the latter it was psychic — their Docetism was therefore not identical. The Docetism of Valentinus is strictly in accor-

¹ Adv. Val. 26.

² Fr. 20, 7.

³ Fr. 44, 7.

⁴ Tert., De Carne Chr. 16.

⁵ Fr. 19, 13.

⁶ Adv. Haer. 1, 21, 4.

dance with his cosmology since the Demiurge is a hostile being¹ whom Jesus has to tame or subdue²; the humanity of the Saviour therefore is not psychic but pneumatic. To Ptolemy however the Demiurge is a friendly power³ and was typified by Simeon giving thanks for the arrival of the Saviour⁴; so far from being inimical he is an intermediary⁵. To Heracleon the Demiurge is typified by John the Baptist, who, in professing his unworthiness to loose the latchets of Christ's shoes, was speaking in the person of the Creator confessing his inferiority to the Saviour⁶. Consequently there was no reason why the humanity of Christ should not have been psychic and such it was affirmed to be by the Italian Valentinians.

Moreover this enabled them to propound a more coherent account of the passion than that of Valentinus himself. His teaching, to the effect that the Spirit had descended upon the pneumatic Jesus at Jordan and had departed during the course of the passion at the saying "Into thy hands I commend my spirit", was open to a serious objection. It tended to conflict with the doctrine of divine impassibility since, on the one hand, the Pneuma must have been present in the humanity during part of the suffering on the cross, and indeed its withdrawal is not connected with impassibility but with the view that as it was Life itself it must absent itself to allow death to supervene⁷, and, on the other hand, the human Jesus himself was subjected to suffering⁸ despite his wholly pneumatic and therefore presumably impassible nature. Hence, it would seem, arose the Italian modification to the effect that the Pneuma departed when He was brought

¹ Clem. Alex., Strom. 2, 36, 2-4; Extr. 33, 4.

² Extr. 38, 3.

³ Ep. ad Floram; see G. Quispel, *La Lettre de Ptolomée à Flora*, *Vigiliae Christianae* 2, 1948, 17-56.

⁴ Adv. Haer. 1, 8, 4.

⁵ Ep. ad Floram 4.

⁶ Fr. 8.

⁷ Extr. 61, 6.

⁸ M. Sagnard finds this last factor so surprising that he asserts that Valentinus must have taught that the pneumatic Christ had a psychic envelope. The difference between the two schools therefore seems to consist in the presence or absence of a psychic Christ inside this envelope (*La Gnose . . .*, p. 525, n. 2). There is nothing in the sources, apart from Clem. Alex., Strom. 3, 102 which is probably mistaken, to support this. The explanation provided by M. Sagnard is precisely that which we think the Italians devised to tidy up Valentinus' teaching.

before Pilate, the pneumatic seed was next withdrawn, leaving the psychic Christ alone to suffer and to surrender His psychic soul to the friendly Demiurge.

So while Valentinus derived his Docetism from cosmological, anthropological and soteriological factors, Ptolemy, and with him Heracleon, advanced on this position under the influence of a slightly different cosmology and a greater concern for the divine impassibility.

Before finally leaving the Valentinians, notice should be taken of three other factors relating to their Docetism listed in the sources. "As I have read", states Tertullian, "in some writers of Valentinus' wretched faction, they refuse at the outset to believe that a human and earthly substance was created for Christ, lest the Lord should be regarded as inferior to the angels, who are not formed of earthly flesh¹." Further, it was stated that "the flesh of the Lord was different from ours, because it did not commit sin, neither was deceit found in His soul²." Again, there are those who "refuse to believe that our flesh was in Christ on the grounds that it came not of the seed of a human father³." It would seem reasonable to conclude that these three arguments are not indications of the origins of the Valentinian Docetism so much as theses propounded to defend an already existing docetic position. The last of them is clearly in accordance with the belief that Jesus "was born through not of a virgin⁴"; He had therefore no human father and no human flesh.

Of the Docetism of Cerdon, the Syrian Gnostic who was active in Rome during the episcopate of Hyginus (136-140) and who is considered here as the supposed precursor of Marcion⁵, there is insufficient record to allow of any certain conclusions as to its origins. According to Pseudo-Tertullian he "affirms that Christ was not in the substance of flesh; states Him to have been only in a phantasmal shape, to have not really suffered, but to have undergone a quasi-passion and not to have been born of a virgin⁶." If Irenaeus be correct in associating Cerdon with the

¹ De Carne Chr. 15.

² Adv. Haer. 5, 14, 3. This is not explicitly ascribed to the Valentinians but the context suggests that it represents their thought.

³ De Carne Chr. 16.

⁴ Ibid. 20.

⁵ Adv. Haer. 1, 27, 1; cp. E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* London 1948, pp. 68-71.

⁶ 6; cp. Epiphanius, Haer. 41.

followers of Simon¹, then Judaistic influences may be suspected. His belief in two gods, the one benevolent, the other just, differs from the simple Graeco-Oriental dualism and the reference to a quasi-passion in Pseudo-Tertullian's account may indicate that the doctrine of divine impassibility played its part. The dearth of evidence however renders any further speculation vain.

In the case of Marcion the evidence is much more plentiful but it raises acutely the problem of differentiating between origins and arguments devised at a later stage. Marcion taught that Jesus "was not flesh, but was a man merely in appearance²," "a merely imaginary being³." The reasons for this belief are given as follows:

1. According to Tertullian, the Marcionites "started with assuming the incredibility of an incarnate God. Now, the more firmly the antichrist Marcion had seized this assumption, the more prepared was he, of course, to reject the bodily substance of Christ, since he had introduced his very god to our notice as neither the author nor the restorer of the flesh; and for this reason, to be sure, as pre-eminently good, and most remote from the fallacies and deceits of the Creator. His Christ therefore, in order to avoid all such deceits and fallacies and the imputation, if possible, of belonging to the Creator, was not what He had appeared to be, and feigned Himself to be what He was not⁴."
2. The flesh, according to Marcion, is vile being "full of dung" (*stercoribus infersam*) therefore "the verity of the flesh . . . is a disgrace" to the Supreme God⁵.
3. Birth is evil — "this is the ground upon which Docetism is held by Cassianus and Marcion also⁶." Hence, since "Marcion was apprehensive that a belief in a fleshly body would also involve a belief in birth," he denied both⁷.
4. "I (Marcion) deny that God was truly changed to man in such wise as to be born and be endued with a body of flesh, on this ground, that a Being who is without end is also of necessity incapable of change. For being changed into something else puts an end to the former state. Change, therefore, is not possible for a Being who cannot come to an end.⁸"

¹ Loc. cit.

² 4, 33, 2.

³ 4, 33, 5.

⁴ Adv. Marc. 3, 8.

⁵ 3, 10.

⁶ Clem. Alex., Strom. 3, 102; cp. 3, 12.

⁷ Adv. Marc. 3, 11; cp. De Carne Chr. 1.

⁸ De Carne Chr. 3.

5. "Salvation will be of our souls only . . . but the body, because in truth it is taken from the earth, cannot possibly partake of salvation¹."

6. "We now come to the most strenuously plied argument of all those who call in question the Lord's nativity. They say that He testifies Himself to His not having been born, when He asks: 'Who is my mother, and who are my brethren²?'"

7. "The Creator's angels held intercourse with Abraham and Lot in a phantom state, that of merely putative flesh³;" the body of Christ must be deemed to have been similar.

Of these seven arguments for Docetism, the last two are clearly supporting ones, the seventh being possibly derived from Jewish sources. The first is cosmological; the second, third and fifth are anthropological and the fourth centres in a doctrine of God. Nevertheless all of them are but the inevitable outworkings of what Tertullian affirms to have been the basic assumption of Marcion's Docetism, viz. the incredibility of an incarnate God. God cannot be incarnate because He is not the author of the flesh which is vile and comes into being through the evil processes of birth. He cannot be incarnate because this would involve a change in the immutable⁴. He has not been incarnate because He is not concerned with the material universe but only with the true man which is the human soul. There is nothing here of divine impassibility, little of Graeco-Oriental speculation, and this accords well with what we know of the genesis of Marcion's thought, viz. a concern with the interpretation of certain Gospel passages, with the problems of the relation of Law and Gospel and of the nature of evil⁵. His Docetism accords too with his belief in the essential newness of Christianity which, for him, involved the sudden intervention of the envoy of the Unknown God into the realm of history without the necessity of a nativity.

The Docetism of Apelles, Marcion's leading disciple, preserved several of the elements of his master's teaching. Thus, like Marcion, Apelles "lay very great stress on the shameful condition

¹ Adv. Haer. 1, 27, 3.

² Adv. Marc. 4, 19.

³ Ibid. 3, 9.

⁴ It is interesting to note how the doctrine of divine immutability led in Marcion to a denial of the humanity in Christ, while in Arius it led to a denial of His divinity.

⁵ Ps.-Tert., 6; Epiphanius, Haer. 42, 2.

of the flesh" which was therefore "unworthy of Christ¹." He taught "the salvation of souls alone"². He "wilfully denied that God Himself was born on the ground that He asked: 'Who is my mother, and who are my brethren³?'" He "borrowed the precedent of the angels" and asserted "it for a certain principle that a body without nativity is nothing to be astonished at, because it has been permitted to angels to appear even among ourselves in flesh without the intervention of the womb⁴." Nevertheless Apelles' Docetism differed from that of his teacher. "Christ he neither, like Marcion, affirms to have been in a phantasmal shape, nor yet in substance of a true body, as the Gospel teaches; but says, because He descended from the upper regions, that in the course of this descent He wove together for Himself a starry and airy flesh; and, in His resurrection, restored, in the course of His ascent, to the several individual elements⁵ whatever He had borrowed in His descent: and thus — the several parts of His body dispersed — He reinstated in heaven His spirit only⁶."

This sidereal Docetism would seem to be the independent creation of Apelles, developed, on the basis of the Marcionite teaching, to meet the arguments presented by the Catholic apologists, for even the acceptance of an edited text of St. Luke's Gospel made it difficult to deny any substantial reality to Christ's body. Hence Tertullian asserts that Apelles and his followers were "compelled to be wiser than their teacher and conceded to Christ real 'flesh'". But we must also take account of two other factors: first, the influence of Philumene and, second, Apelles' cosmology. Both Tertullian and Hippolytus are agreed that Philumene was a prophetess⁸ "by whose miracles and illusions Apelles was led when he introduced his new heresy⁹;" indeed so impressed was he that he "committed to writing 'the revelations' which he had learned of her¹⁰." Apelles' sidereal Docetism would therefore seem to be attributable also to the teaching of Philu-

¹ De Carne Chr. 8.

² Ps.-Tert., 6.

³ De Carne Chr. 7.

⁴ Ibid. 6.

⁵ Heat, coldness, moisture and dryness, according to Hippolytus, 7, 38, 10.

⁶ Ps.-Tert., 6.

⁷ De Carne Chr. 6.

⁸ Hippolytus, 7, 38.

⁹ De praes. 6.

¹⁰ Ibid. 30.

mene. But what was her teaching? According to Rhodon, as reported by Eusebius¹, it included the belief that there is only one Supreme Principle, so Apelles rejected Marcion's dualism and presented the Demiurge as a creature of God, as an angel who created the world. We can readily understand how such a being could be regarded as a fitting instrument to provide the materials of the Saviour's body and we must therefore acknowledge some cosmological speculation as a factor in Apelles' thought.

We are left, finally, with the apocryphal Gospels and Acts². The *Gospel of Peter*, written in the second half of the second century, with its alteration of "My God, my God, why hast thou forsaken me?" to "My power, my power, thou hast forsaken me"³, and with its statement that the crucified Lord "kept silence, as one feeling no pain"⁴, certainly manifests docetic tendencies on the basis of a doctrine of divine impassibility. The exact extent of the docetic influence is however difficult to determine but there seems little reason to differ from Serapion's verdict, especially as he presumably had the whole text in front of him, that "the most part indeed was in accordance

¹ H. E. V 13, 2.

² The *Docetae* of Hippolytus (8, 8–13; 10, 16) present a problem of their own. Who were they? To treat *Docetai* merely as a term in common use indicating persons or sects who denied the reality of Christ's body is to do less than justice to the coherent system which Hippolytus ascribes to them. To him the *Docetae* would appear to have been as clearly defined a group, even though he provides no names of individual teachers, as, for example, the Ophites. Their views had something in common with those of the Basilides of Hippolytus. Thus there is similar teaching concerning the cosmic seed (7, 23, 3; 8, 8, 3) and concerning the Archon (7, 23, 3; 8, 9, 6); while the threefold Sonship of Basilides (7, 22, 7) has affinities with the three Aeons of the *Docetae* (8, 8, 6). There is however the more remarkable parallel between the use of Deut. 5, 22 by the *Docetae* to affirm their three Aeons (8, 8, 5) and by the Sethians to support their three principles (5, 20, 1). The system of the *Docetae* included other elements, e. g. the doctrine of the transmigration of souls (8, 10, 20) which is parallel to the view of the Carpocratians (7, 32, 7). Moreover the *Docetae*'s Christology is not strictly docetic. The manhood of Jesus was born of the Virgin Mary and 'He that came from above put on that which was born; and so did He all things, as it had been written in the Gospels'. They further taught that at his baptism Jesus received a spiritual body, so that when the fleshly body was nailed to the cross and stripped off, the soul, which had been nourished within it, might not be found naked (8, 10, 7). There is a possible hint of the Cerinthian dichotomy in this account.

³ V 15.

⁴ IV 10.

with the true teaching of the Saviour, but that some things (of an heretical nature) were added¹."

The *Acts of John*, written in Asia Minor between 150 and 180, are much more certainly docetic. We are informed that Jesus sometimes appeared to be a small man, sometimes "as one reaching up to heaven²." On occasion His breast was tender to touch, at other times "hard like unto stones³." "Sometimes when I would lay hold on Him, I met with a material and solid body, and at other times again, when I felt Him, the substance was immaterial and as if it existed not at all"⁴. It is not surprising therefore to learn that this being left no footprints. During the passion the apostle John flees to a cave where he is joined by Jesus who tells him: "John, unto the multitude below in Jerusalem I am being crucified and pierced with lances and reeds, and gall and vinegar is given me to drink⁵." He then continues "I am not he that is on the cross . . . I was reckoned to be what I am not⁶." "So speak I, separating off the manhood. Perceive thou therefore in the first place the Word; then shalt thou perceive the Lord, and in the third the man, and what he hath suffered⁷." This peculiar presentation would seem to rest upon the Cerinthian dichotomy together with a belief in the divine impassibility⁸.

The *Acts of Peter*, composed about 190, refer to a bread and water Eucharist⁹, condemn marriage and encourage women to leave their husbands and affirm that Jesus "did eat and drink for our sakes, Himself being neither anhungered nor athirst¹⁰." These elements indicate that the author shared the docetic view, but the allusions are too cryptic to allow of any certain determination of origins. The condemnation of marriage is even more strongly affirmed in the *Acts of Andrew*, which may be dated before A. D. 200¹¹ but is more usually ascribed to c. 260, but this may derive from an exaggerated asceticism rather than

¹ Eusebius, H. E. VI 12, 6; and see further references in Turner, op. cit., pp. 177f. ² 89. ³ 89. ⁴ 93. ⁵ 97. ⁶ 99. ⁷ 101.

⁸ The condemnation of marriage in certain passages is described by M. R. James (*The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, p. 266) as "avowedly Encratite." This is to be too precise; other groups equally rejected marriage.

⁹ 2.

¹⁰ 20.

¹¹ G. Quispel, *An Unknown Fragment of the Acts of Andrew*, *Vigiliae Christianae* 10, 1956, 129-148.

from docetic beliefs¹. Nevertheless that their author was prone to a dualistic conception is evident from his definition of human nature: "thou art immaterial, holy, light, akin to him that is unborn, thou art intellectual, heavenly, translucent, pure, above the flesh, above the world²." To this statement we may now add certain passages in the Coptic fragment of the Acts, recently published by G. Quispel³, which seem to imply a distinction between those who are *φύσει συγγενεῖς τοῦ οὐρανοῦ* and those who are *φύσει συγγενεῖς τοῦ σώματος*. This, as Quispel points out, is a characteristic of second century Gnosticism, although its presence in the Acts may not be explicitly heretical but the consequence of gnostic influence. Here we may recognise an element common to nearly all forms of Docetism. To the docetists Christ is indeed the Saviour; He comes to save man. But the real man is the soul or the celestial spark; this is his true self to deliver which the Saviour had no need of a physical envelope. The Church, clinging tenaciously to its Hebraic inheritance, opposed this *σῶμα-σῆμα* conception; hence Irenæus' assertion: "The soul and the spirit are certainly a part of man, but certainly not the man⁴." Yet how much of Docetism arises from a denial of this position, on the basis of a Graeco-Oriental anthropology which was closely connected with a cosmology, both inevitably affecting the understanding of soteriology?

The preceding study has sought to shed light on the multiple origins of Docetism and this is not without its bearing upon the wider question of the origins of Gnosticism. It will have been noticed that the earlier in time the docetic strand, the greater the apparent influence of Judaistic thought; conversely the later in time, the greater the influence of Graeco-Oriental speculation. This lends some slight support to the thesis, not infrequently advanced at the present day, that Christian Gnosticism owes not a little in its beginnings to heterodox Jewish sectarian thought.

¹ Cp. The Gospel of Thomas. G. Quispel, Some Remarks on the Gospel of Thomas, *New Testament Studies* 5, 1959, 286.

² Vatican ms. 6.

³ Art cit., *Vigiliae Christianae* 10.

⁴ 5, 6, 1.

The Concept of Creation in Saint Athanasius

G. FLOROVSKY, Cambridge, Mass.

I

The idea of Creation was a striking Christian innovation in philosophy. The problem itself was alien and even unintelligible to the Greek mind: *de rerum originatione radicali*. The Greek mind was firmly addicted to the conception of an Eternal Cosmos, permanent and immutable in its essential structure and composition. This Cosmos simply existed. Its existence was "necessary", it was an ultimate or first *datum*, beyond which neither thought nor imagination could penetrate. There was, indeed, much movement within the world — "the wheel of origin and decay". But the Cosmos as a whole was unchangeable, and its permanent structure was repeatedly and unfailingly exhibited in its rotation and self-iteration. It was not a static world, there was in it an intense dynamism: but it was a dynamism of inescapable circulation. The Cosmos was a periodical, and yet a "necessary" and "immortal", being. The "shape" of the world might be exposed to changes, it was actually in a constant flux, but its very existence was perennial. One simply could not ask intelligently about the "origin" or "beginning" of the Cosmic fabric, in the order of existence¹.

It was precisely at this point that the Greek mind was radically challenged by the Biblical Revelation. This was a hard message for the Greeks. Indeed, it is still a hard message for philosophers.

The Bible opens with the story of Creation. "In the beginning God created the heaven and the earth." This has become a

¹ See, e. g., J. Baudry, *Le Problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la Philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931, and also Jacques Chevalier, *La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris 1915. Cf. my article, *The Idea of Creation in Christian Philosophy*, in the *Eastern Churches Quarterly* 8, 1949, Supplementary issue: "Nature and Grace".

credal statement in the Christian Church. The Cosmos was no more regarded as a "self-explanatory" being. Its ultimate and intrinsic dependence upon God's will and action has been vigorously asserted. But much more than just this relation of "dependence" was implied in the Biblical concept: the world was created *ex nihilo*, i. e., it did not exist "eternally". In retrospect one was bound to discover its "beginning" — *post nihilum*, as it were. The tension between the two visions, Hellenic and Biblical, was sharp and conspicuous. Greeks and Christians, as it were, were dwelling in different worlds. Accordingly, the categories of Greek philosophy were inadequate for the description of the world of Christian faith. The main emphasis of Christian faith was precisely on the radical contingency of the Cosmos, on its contingency precisely in the order of existence. Indeed, the very existence of the world pointed, for Christians, to the Other, as its Lord and Maker. On the other hand, Creation of the world was conceived as a sovereign and "free" act of God, and not as something which was "necessarily" implied or inherent in God's own Being. Thus, there was actually a double contingency: on the side of the Cosmos — which could "not have existed at all", and on the side of the Creator — who could "not have created" anything at all. In the fine phrase of Etienne Gilson, "it is quite true that a Creator is an eminently Christian God, but a God whose very existence is to be a creator is not a Christian God at all"¹. The very existence of the world was regarded by the Christians as a mystery and miracle of Divine Freedom.

Christian thought, however, was maturing but gradually and slowly, by a way of trial and retraction. The early Christian writers would often describe their new vision of faith in the terms of old and current philosophy. They were not always aware of, and certainly did not always guard against, the ambiguity which was involved in such an enterprise. By using Greek categories Christian writers were forcing upon themselves, without knowing it, a world which was radically different from that in which they dwelt by faith. Thus they were often caught between the vision of their faith and the inadequacy of the language they were using. This predicament must be taken quite seriously. Etienne Gilson once suggested that Christianity has brought the new wine, but the old skins were still good enough, i. e., the skins of Greek

¹ Etienne Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press 1941, p. 88.

Philosophy. "La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes."¹ It is an elegant phrase. But is it not rather an optimistic overstatement? Indeed, the skins did not burst at once, but was it really to the benefit of the nascent Christian thought? The skins were badly tainted with an old smell, and the wine acquired in them an alien flavour. In fact, the new vision required new terms and categories for its adequate and fair expression. It was an urgent task for Christians "to coin new names", *τὸ καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα*, in the phrase of St. Gregory of Nazianzus.

Indeed, the radical contingency of the created world was faithfully acknowledged by Christian writers from the very beginning. The Lordship of God over all His Creation was duly emphasized. God alone was mighty and eternal. All created things were brought into existence, and sustained in existence, solely by the grace and pleasure of God, by His sovereign will. Existence was always a gift of God. From this point of view, even the human soul was "mortal", by its own "nature", i. e. contingent, because it was a creature, and was maintained only by the grace of God. St. Justin was quite explicit at this point — in opposition to Platonic arguments for "immortality". Indeed, "immortal" would mean for him "uncreated"². But it was not yet clear how this creative "will" of God was related to His own "being". And this was the crucial problem. In early Christian thinking the very idea of God was only gradually released out of that "cosmological setting", in which it used to be apprehended by the Greek philosophical thought. The mystery of the Holy Trinity itself was often interpreted in an ambiguous cosmological context — not primarily as a mystery of God's own Being, but rather in the perspective of God's creative and redemptive action and self-disclosure in the world. This was the main predicament of the Logos-theology, in the Apologists, in Hippolytus, and in Tertullian. All these writers could not distinguish consistently between the categories of the Divine "Being" and those of the Divine "Revelation" *ad extra*, in the world. Indeed, it was rather

¹ Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Deuxième édition revue, Paris 1944, p. 82, n. 1.

² St. Justin's Dialogue with Trypho, c. 5 and 6. See my Ingersoll lecture for 1950–1951, *The Resurrection of Life*, in the Bulletin of Harvard Divinity School; cf. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, Paris 1928, p. 635ff.

a lack of precision, an inadequacy of language, than an obstinate doctrinal error. The Apologists were not just pre-Arians or pro-Arians. Bishop George Bull was right in his *Defensio Fidei Nicenae*, against the charges of Petavius. And yet, as G. L. Prestige has pointed out, "the innocent speculations of Apologists came to provide support for the Arian school of thought"¹.

The case of Origen is especially significant. He also failed to distinguish between the ontological and cosmological dimensions. As Bolotov has aptly stated, "the logical link between the generation of the Son and the existence of the world was not yet broken in the speculation of Origen"². It can be even contended that this very link has been rather reinforced in Origen's thinking. The ultimate question for Origen was precisely this: Is it possible or permissible to think of God without conceiving Him at once as Creator? The negative answer to this question was for Origen the only devout option. An opposite assumption would be sheer blasphemy. God could never have become anything that He has not been always. There is nothing simply "potential" in God's Being, everything being eternally actualized. This was Origen's basic assumption, his deepest conviction. God is always the Father of the Only Begotten, and the Son is co-eternal with the Father: any other assumption would have compromised the essential immutability of the Divine Being. But God also is always the Creator and the Lord. Indeed, if God is Creator at all — and it is an article of faith that He is Lord and Creator — we must necessarily assume that He had always been Creator and Lord. For, obviously, God never "advances" toward what He had not been before. For Origen this implied inevitably also an eternal actualization of the world's existence, of all those things over which God's might and Lordship were exercised. Origen himself used the term *παντοκράτωρ*, which he borrowed surely from the Septuagint. Its use by Origen is characteristic. The Greek term is much more pointed than its Latin or English renderings: *Omnipotens*, "Almighty". These latter terms emphasize just might or power. The Greek word stresses specifically the actual exercise of power. The edge of Origen's argu-

¹ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, S. P. C. K., 1952 (1936), p. 123.

² V. V. Bolotov, *Origen's Doctrine of Holy Trinity*, St. Petersburg 1879 (in Russian), p. 380–381. It is still the best exposition of Origen's Trinitarian doctrine, at no point superseded by later research. One may add only H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris (1956).

ment is taken off in Latin translation. "*Παντοκράτωρ* is in the first place an active word, conveying the idea not just of capacity but of the actualization of capacity."¹ *Παντοκράτωρ* means just *κύριος*, the ruling Lord. And God could not be *παντοκράτωρ* eternally unless *τὰ πάντα* also existed from all eternity. God's might must have been eternally actualized in the created Cosmos, which therefore appears to be an eternal concomitant or companion of the Divine Being. In this context any clear distinction between "generation" and "creation" was actually impossible — both were eternal relations, indeed "necessary" relations, as it were, intrinsic for the Divine Being. Origen was unable, and indeed reluctant and unwilling, to admit anything "contingent" about the world itself, since, in his conception, this would have involved also a certain "change" on the Divine level. In Origen's system the eternal being of the Holy Trinity and the eternal existence of the world are indivisibly and insolubly linked together: both stand and fall together. The Son is indeed eternal, and eternally "personal" and "hypostatic". But He is eternally begotten in relation to the eternally created world².

Origen's argument is straight and consistent, under his basic assumptions. It would be flagrantly impious to admit that God could ever have existed without His Wisdom, even for a single moment — *ad punctum momenti alicujus*. God is always the Father of His Son, who is born of Him, but "without any beginning" — *sine ullo tamen initio*. And Origen specifies: "not only of that kind which can be distinguished by intervals of time — *aliquibus temporum spatiis*, but even of that other kind which the mind alone is wont to contemplate in itself and to perceive, if I may say so, with the bare intellect and reason" — *nudo intellectu*. In other words, Wisdom is begotten beyond the limit of any imaginable "beginning" — *extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium*. Moreover, as Origen explained elsewhere, the "generation" of Wisdom could not be interpreted as an accomplished "event", but rather as a permanent and continuous

¹ J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London (1950), p. 137. Cf. also the comments of Antonio Orbe, S. J., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Rome 1958 (= *Estudios Valentinianos*, vol. I/1), p. 169, n. 14.

² Cf. the exposition of Père Jean Daniélou in his recent course at the Institut Catholique in Paris: *Le III^{me} Siècle: Clément et Origène*, Notes prises au Cours par les Elèves, p. 148–154.

relationship — a relation of “being begotten”, just as radiance is perpetually concomitant with the light itself, and Wisdom is, in the phrase of Sap. Sal. 7, 26, an ἀπαύγασμα φωτός αὐτοῦ (In *Jerem. hom.* IX 4: οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν . . . ἀλλ’ αἰετὶ γεννᾷ αὐτόν, 70 Klostermann; cf. Latin translation in the “Apology” of Pamphilus, PG 17, 564). Now, according to Origen, in the very subsistence of Wisdom the whole design of creation is already implied. The whole creation, *universa creatura*, is pre-arranged in Wisdom (*De princ.* I 2, 2; 29–30 Koetschau). The text of this important passage might have been somewhat edited by the Latin translator, but surely the main argument was faithfully reproduced (cf. the fragment in Greek, in Methodius, *De creatis*, quoted by Photius, *Cod.* 235). Origen spoke of “pre-vision”: *virtute praescientiae*. But, according to his own basic principle, there could be no temporal order or sequence. The world as “pre-viewed” in Wisdom had to be also eternally actualized¹. It is in this direction that Origen continued his argument. And here the terms “Father” and “Pantokrator” are conspicuously bracketed together. “Now as one cannot be father apart from having a son, nor a lord apart from holding a possession or a slave, so we cannot even call God almighty if there are none over whom He can exercise His power. Accordingly, to prove that God is Almighty we must assume the existence of the world.” But, obviously, God is Lord from all eternity. Consequently, the world, in its entirety, also existed from all eternity: *necessario existere oportet* (*De princ.* I 2, 10; 41–42 Koetschau; cf. the Greek quotation in Justinian, *Epist. ad Mennam*, Mansi IX 528). In brief, the world must be always co-existent with God and therefore co-eternal. Of course, Origen meant the primordial world of spirits. Actually, in Origen’s conception there was but one eternal hierarchical system of beings, a “chain of being”. He could never escape the cosmological pattern of Middle Platonism².

¹ Cf. Orbe, p. 77, 176 ss.

² Cf. Orbe, p. 165 ss. and especially the summary, p. 185: “Orígenes discurre siempre vinculando la Subiduría personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generación del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomía propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Orígenes mejor definida que en ninguno de sus contemporáneos; pero las múltiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad

Moreover, Origen seems to have interpreted the Generation of the Son as an act of the Father's will: ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη (quoted by Justinian, Mansi IX 525). On the other hand he was utterly suspicious of the phrase: ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς, and probably even formally repudiated it. For him it was a dangerous and misleading phrase, heavily overloaded with gross "materialistic" associations, and suggesting division and separation in the Divine substance (*In Joh.* XX 18; 351 Preuschen; *De princ.* IV 4, 1; 348 Koetschau; cf. the quotation by Marcellus, given in Eusebius, c. *Marcellum* I 4; 21 Klostermann). The textual evidence is confused and inconclusive¹. It may be true that at this point Origen was opposing the Gnostics, especially the Valentinian conception of *προβολή*, and only wanted to vindicate the strictly spiritual character of everything Divine². Yet, there was a flagrant ambiguity. Both the generation of the Son and the creation of the world are equally attributed to the will or counsel of the Father. "And my own opinion is that an act of the Father's will — *voluntas Patris* — ought to be sufficient to ensure the subsistence of what He wills. For in willing He uses no other means than that which is produced by the deliberation of His will — *nisi quae consilio voluntatis profertur*. Thus, it is in this way that the existence of the Son also is begotten of Him — *ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur*" (*De princ.* I 2, 6; 35 Koetschau). The meaning of this passage is rather obscure, and we have no Greek text³. But, in any case, once again the Son is explicitly bracketed together with creatures⁴.

There was an unresolved tension, or an inner contradiction, in the system of Origen. And it led to an inner conflict, and finally to an open split, among those theologians who were profoundly influenced by his powerful thought. It may be contended, indeed,

de la generación natural del Verbo y la libertad de la generación intencional del mundo en El. Los límites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el Alejandrino." See also P. Aloysius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i/W. 1938, p. 162–208, and Endre v. Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, p. 24–27 and *passim*.

¹ Cf. Crouzel, p. 98ss.

² See Orbe, p. 674ss., and especially the section: "Orígenes y los Arrianos".

³ Cf. Crouzel, p. 90ss.

⁴ Cf. Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, p. 329–340.

that his trinitarian theology was intrinsically orthodox, that is, pro-Nicene, so that the interpretation of his views by St. Athanasius and the Cappadocians was fair and congenial to his ultimate vision. Indeed, Origen strongly defended the eternity of the Divine Generation and, at this point, was definitely anti-Arian. If we can trust St. Athanasius, Origen explicitly denounced those who dared to suggest that "there was when the Son was not", *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός*, whosoever these people might have been (see quotation from Origen in St. Athanasius, *De decretis* 27). Yet, on the other hand, the general scheme of his theology was utterly inadequate at many crucial points. In any case, the controversies of the fourth century can be properly understood only in the perspective of Origen's theology and its problematic. The crucial philosophical problem at the bottom of that theological controversy was precisely that of time and eternity. Within the system itself there were but two opposite options: to reject the eternity of the world or to contest the eternity of the Logos. The latter option was taken by Arius and all those who, for various reasons, sympathized with him. His opponents were bound to insist on the temporality of the world. The problem of creation was the crucial philosophical problem in the dispute. No clarity could be reached in the doctrine of God until the problem of creation had been settled. Indeed, the essence of the controversy was religious, the ultimate issue was theological. But faith and piety themselves could be vindicated at this historic juncture only by philosophical weapons and arguments. This was well understood already by St. Alexander of Alexandria: *φιλοσοφῶν ἐθεολόγει*, says Socrates of him (I 5). St. Alexander made the first attempt to disentangle the doctrine of God out of the traditional cosmological context, while keeping himself still close to the tenets of Origen¹.

Arius himself contended that the Logos was a "creature", a privileged creature indeed, not like others, but still no more than a *κτίσμα* originated by the will of God. Accordingly, God for him was primarily the Creator, and apart from that, little, if anything, could be said of the unfathomable and incomprehensible Being

¹ See the excellent and exhaustive essay of D. A. Lebedev, St. Alexander of Alexandria and Origen, in the *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 1915, October/November and December, p. 244-273 and 388-414 (in Russian); cf. also another article by the same author, The problem of the origin of Arianism, in the *Bogoslovskij Vestnik*, 1915, May, p. 133-162 (also in Russian).

of God, unknown even to the Son. Actually, there was no room for "theology" in his system. The only real problem was that of "cosmology" — a typically Hellenic approach. Arius had to define the notion of creation. Two major points were made: (a) the total dissimilarity between God and all other realities which "had beginning", beginning of any kind; (b) the "beginning" itself. The Son had a "beginning", simply because He was a son, that is — originated from the Father, as His ἀρχή: only God (the Father) was ἀναρχος in the strict sense of the word. It seems that with Arius the main emphasis lay on the relation of dependence as such, and the element of time was comparatively irrelevant for his argument. Indeed, in his famous letter to Eusebius of Nicomedia, Arius stated plainly that the Son came into existence "before all times and ages" — πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων (apud Epiph., *Haeres.* LXIX 6; 156 Holl, and Theodoret, *Hist. eccl.* I 4, 63; 25 Parmentier). St. Athanasius himself complained that the Arians evaded the term χρόνος (*Contra Arianos* I 13). Yet, they obviously contended that all things "created" did somehow "come into existence", so that the state of "being" has been preceded, at least logically, by a state of "non-being" out of which they have emerged, ἐξ οὐκ ὄντων. In this sense "they did not exist before they came into existence" — οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι. Obviously, "creatureliness" meant for the Arians more than just "dependence": it implied also an "essential" dissimilarity with God, and a finitude, that is — some limitation in retrospect. On the other hand, it was strongly stressed that all Creation was grounded in the will and deliberation of God: θελήματι καὶ βουλῇ, as Arius himself wrote to Eusebius. The latter motive was Origenistic. Indeed, Arius went much further than Origen: Origen rejected only the Gnostic προβολή, but Arius repudiated any "natural" affinity of Logos with God. Arius simply had nothing to say about the life of God, apart from His engagement in Creation. At this point his thought was utterly archaic.

It is highly significant that the Council of Antioch in 324/5 — that is, before Nicaea — took up all these major points. The Son is begotten "not from that which is not but from the Father", in an ineffable and indescribable manner, "not as made but as properly offspring", and not "by volition". He existed everlastingly and "did not at one time not exist". Again, "He is the express image, not of the will or anything else, but of His Fa-

ther's very hypostasis"¹. For all these reasons the Son could not be regarded as "creature". Nothing has been said about Creation. But one can easily guess what "Creation" and "creatureliness" meant for the Fathers of the Council. All elements, of which the later clear distinction between "begetting" and "creating" (or "making") has been construed, are already implied in the conciliar statement.

St. Athanasius made a decisive contribution at the next stage of the dispute.

II

Already in his early writings, before the outbreak of the Arian strife, St. Athanasius was wrestling with the problem of Creation. For him it was intimately related to the crucial message of the Christian faith: the redemptive Incarnation of the Divine Word. Indeed, his interpretation of Redemption, as it was expounded in *De Incarnatione Verbi*, is grounded in a distinctive conception of the Cosmos. There was, in the vision of St. Athanasius, an ultimate and radical cleavage or *hiatus* between the absolute Being of God and the contingent existence of the World. There were actually two modes of existence, radically different and totally dissimilar. On the one hand — the Being of God, eternal and immutable, "immortal" and "incorruptible". On the other — the flux of the Cosmos, intrinsically mutable and "mortal", exposed to change and "corruption". The ultimate ontological tension was precisely between the Divine *ἀφθαρσία* and the

¹ Only a Syriac version of this important document is preserved. It was published for the first time and retranslated into Greek by Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1905, p. 272–273 (now reprinted in his *Gesammelte Schriften*, Dritter Band, Berlin 1959, p. 136–143). I am quoting the English translation of Kelly, made from the Greek of Schwartz — *Early Christian Creeds*, p. 209–210. The authenticity of the Antioch Council has been vigorously contested by Harnack and others. The best analysis of all evidence and a convincing defense of the authenticity can be found in a series of articles by D. A. Lebedev: *The Council in Antioch of 324 and its epistle to Alexander, Bishop of Thessalonike*, in *Khristianskoje Chtenije*, 1911, July/Aug., 831–858; Sept., 1008–1023; *On the problem of the Council in Antioch of 324 and on the "great and holy Council in Ancyra"*, in *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 1914, April, July/August, November; 1915, January; continued in *Bogoslovskij Vestnik*, 1915, July/August, p. 482–512. All these articles in Russian.

φθορά of the Cosmic flux. Since the whole Creation had once begun, by the will and pleasure of God, "out of nothing", an ultimate "meonic" tendency was inherent in the very "nature" of all creaturely things. By their own "nature", all created things were intrinsically unstable, fluid, impotent, mortal, liable to dissolution: *Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ὅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ἵπποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενής καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει.* Their existence was precarious. If there was any order and stability in the Cosmos, they were, as it were, super-imposed upon its own "nature", and imparted to created things by the Divine Logos. It was the Logos that ordered and bound together the whole Creation — *συνέχει καὶ συσφίγγει* — counter-acting thereby, as it were, its inherent leaning toward disintegration. Indeed, the creaturely "nature" itself is also God's creation. But it was inwardly limited by its creaturely condition: it was inescapably "mortal" and mutable. St. Athanasius formally disavowed the notion of seminal *λόγοι*, immanent and inherent in the things themselves. Creation stood only by the immediate impact of the Divine Logos. Not only was the Cosmos brought into existence "out of nothing", by an initial and sovereign creative *fiat* of God, but it was maintained in existence solely by the continuous action of the Creator. Man also shared in this "natural" instability of the Cosmos, as a "composite" being and originated "out of the non-existing": *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι.* By his very "nature", man also was "mortal" and "corruptible" — *κατὰ φύσιν φθαρτός* — and could escape this condition of mortality only by God's grace and by participation in the energies of the Logos: *χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες.* By himself man was unable "to continue forever" — *οὐχ ἱκανὸν εἶη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεὶ* (*Contra gentes* 40 to 43; *De incarn.* 2, 3, 5). The pattern of this exposition is conspicuously "Platonic". But St. Athanasius used it judiciously. The cosmic or "demiourgic" function of the Logos was strongly stressed in his conception. But His Divine transcendence was also vigorously stressed. Indeed, the Divine character of the Logos was the main presupposition of the whole argument. The Logos was, in the phrase of St. Athanasius, "the Only-begotten God", originating eternally from the Father as from a spring, a *πηγή*. There was an absolute dissimilarity between the Logos and the creatures. The Logos is present in the world, but only "dynamically", that is, by His "powers". In His own "substance" He is outside of the world:

ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντός κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσι (*De incarn.* 17). Now, this distinction between "essence" and "powers" can be traced back to Philo and Plotinus, and, indeed, to the Apologists and Clement of Alexandria. But in St. Athanasius it has a totally new connotation. It is never applied to the relationship between God and Logos, as had been done even by Origen. It serves now a new purpose: to discriminate strictly between the inner Being of God and His creative and "providential" manifestation *ad extra*, in the creaturely world. The world owes its very existence to God's sovereign will and goodness and stands, over the abyss of its own nothingness and impotence, solely by His quickening "Grace" — as it were, *sola gratia*. But the Grace abides in the world¹.

In his struggle with the Arians St. Athanasius proceeded from the same presuppositions. The main demarcation line passes between the Creator and the Creation, and not between the Father and the Son, as Arians contended. Indeed, the Logos is Creator. But He is Creator precisely because He is fully Divine, an "undistinguishable Image" of the Father, ἀπαράλλακτος εἰκὼν. In creation He is not just an "instrument", ὄργανον. He is its ultimate and immediate efficient cause. His own Being is totally independent of creation, and even of the creative design of the world. At this point St. Athanasius was quite formal. The crucial text is in *Contra Arianos* II 31: 'Ο τοῦ Θεοῦ γὰρ Λόγος οὐ δι' ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἡμεῖς δι' αὐτὸν γεγόναμεν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα· οὐδὲ διὰ τὴν ἡμῶν ἀσθενείαν οὗτος, ὢν δυνατός, ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν, ἢ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὄργανον δημιουργήσῃ· μὴ γένοιτο! οὐκ ἔστιν οὕτως. Καὶ γὰρ καὶ εἰ δόξαν ἦν τῷ Θεῷ μὴ ποιῆσαι τὰ γενητά, ἀλλ' ἦν οὐδὲν ἥττον ὁ Λόγος 'πρὸς τὸν Θεόν', καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. Τὰ μέντοι γενητά ἀδύνατον ἦν χωρὶς τοῦ Λόγου

¹ See A. Gaudel, *La théologie du Λόγος chez Saint Athanase*, in the *Revue des Sciences religieuses* 11, 1931, 1–26; J. B. Berchem, *Le rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après Saint Athanase*, in *Angelicum*, 1938, p. 201–232 and 515–558; and especially Louis Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise — Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase*, Paris 1943; cf. also Regis Bernard, *L'Image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris 1952. — Professor I. V. Popov, of Moscow Theological Academy, in his book, *The Personality and the Doctrine of Saint Augustine*, 1917 (in Russian), gives an excellent survey of the history of the distinction: essence — energy, from Philo to Pseudo-Dionysius, t. I 2, p. 330–356; see also A. I. Brilliantov, *The Influence of the Eastern theology on the Western in the works of J. S. Eriugena* (in Russian), St. Petersburg 1898, p. 221 ss.

γενέσθαι· οὕτω γὰρ καὶ γέγονε δι' αὐτοῦ, καὶ εἰκότως. Ἐπειδὴ γὰρ Λόγος ἐστὶν ἴδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἐξ αὐτοῦ τέ ἐστι, καὶ ἔν αὐτῷ ἐστίν, ὡς εἶπεν αὐτός· οὐκ ἠδύνατο μὴ δι' αὐτοῦ γενέσθαι τὰ δημιουργήματα. — Even supposing that the Father had never been disposed to create the world, or a part of it, nevertheless the Logos would have been with God and the Father in Him . . . This was the core of the argument. In fact, St. Athanasius carefully eliminates all references to the *οἰκονομία* of creation or salvation from his description of the inner relationship between the Father and the Son. This was his major and decisive contribution to the Trinitarian theology, in the critical situation of the Arian dispute. And this left him free to define the concept of Creation properly. *Θεολογία*, in the ancient sense of the word, and *οἰκονομία* must be clearly and strictly distinguished and delimited, although they could not be separated from each other. But God's "Being" has an absolute ontological priority over God's action and will.

God is much more than just "Creator". When we call God "a Father", we mean something higher than His relation to creatures (*Contra Arianos* I 33). "Before" God creates at all, *πολλῷ πρότερον*, He is Father, and He creates through His Son. For the Arians, actually, God was no more than a Creator and Shaper of creatures, argued St. Athanasius. They did not admit in God anything that was "superior to His will", *τὸ ὑπερκεείμενον τῆς βουλήσεως*. But, obviously, "being" precedes "will", and "generation", accordingly, surpasses the "will" also: *ὑπεραναβέβηκε δὲ τῆς βουλήσεως τὸ πεφυκέναι* (II 2). Of course, it is but a logical order: there is no temporal sequence in Divine Being and Life. Yet, this logical order has an ontological significance. Trinitarian names denote the very character of God, His very Being. They are, as it were, ontological names. There are, in fact, two different sets of names which may be used of God. One set of names refers to God's deeds or acts — that is, to His will and counsel — the other to God's own essence and being. St. Athanasius insisted that these two sets of names had to be formally and consistently distinguished. And, again, it was more than just a logical or mental distinction. There was a distinction in the Divine reality itself. God is what He is: Father, Son, and the Holy Spirit. It is an ultimate reality, declared and manifested in the Scriptures. But Creation is a deed of the Divine will, and this will is common to and identical in all Three Persons of the One

God. Thus, God's Fatherhood must necessarily precede His Creatorship. The Son's existence flows eternally from the very essence of the Father, or, rather, belongs to this "essence", *οὐσία*. The world's existence, on the contrary, is, as it were, "external" to this Divine essence and is grounded only in the Divine will. There is an element of contingency in the exercise and disclosure of the creative will, as much as His will reflects God's own essence and character. On the other hand, there is, as it were, an absolute necessity in the Trinitarian being of God. The word may seem strange and startling. In fact, St. Athanasius did not use it directly. It would have embarrassed Origen and many others, as offensive to God's perfection: does it not imply that God is subject to certain "constraint" or fatalistic determinism? But, in fact, "necessity" in this case is but another name for "being" or "essence". Indeed, God does not "choose" His own Being. He simply is. No further question can be intelligently asked. Indeed, it is proper for God "to create", that is, to manifest Himself *ad extra*. But this manifestation is an act of His will, and in no way an extension of His own Being. On the other hand, "will" and "deliberation" should not be invoked in the description of the eternal relationship between Father and Son. At this point St. Athanasius was definite and explicit. Indeed, his whole refutation of Arianism depended ultimately upon this basic distinction between "essence" and "will", which alone could establish clearly the real difference in kind between "Generation" and "Creation". The Trinitarian vision and the concept of Creation, in the thought of St. Athanasius, belonged closely and organically together¹.

Let us examine now in detail some few characteristic passages in the famous Athanasian *Discourses against the Arians*. The accurate dating of these "Discourses" is irrelevant for our present purpose.

I 19: God is described in the Scripture as the Fountain of Wisdom and Life. The Son is His Wisdom. Now, if one admits with the Arians that "there was when He was not", this would imply that once the Fountain was dry, or, rather, that it was not a fountain at all. The spring from which nothing flows is not a spring at all. — The simile is characteristic of St. Athanasius.

¹ Cf. Ernst Benz, op. cit., p. 340–342: "Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engste substantielle Verbindung von Vater und Sohn und zugleich die Begründung der 'creatio ex nihilo' gegeben." The whole paragraph on St. Athanasius in Benz's book is highly stimulating.

It reappears often in the "Discourses". See, for instance, II 2: if the Word was not the genuine Son of God, God Himself would no longer be a Father, but only a Shaper of creatures. The fecundity of the Divine nature would have been quenched. The nature of God would be sterile, and not fertile: *ξηρμος . . . μὴ καρπογόνος*. It would be a barren thing, a light without shining, a dry font: *ὡς φῶς μὴ φωτίζον καὶ πηγὴ ξηρά*. See also I 14: *ἀγονος ἦν ἡ πηγὴ καὶ ξηρά, φῶς χωρὶς ἀγῆς*; or II 33: *ἥλιος χωρὶς τοῦ ἀπανγασματος*. — Both the argument and the imagery can be traced back to Origen. *Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum* (*De princ.* III 5, 2; 272 Koetschau). But, as we have already seen, in Origen the argument was ambiguous and misleading. It was ambiguous because there was no room for any clear discrimination between "being" and "acting". It was misleading because it coupled "generation" and "creation" so closely and intimately together as not to allow any demarcation line. This ambiguity is avoided carefully by St. Athanasius. He never uses this argument — from the Divine "fertility" — in reference to the will of God. On the contrary, he formally refuses to follow Origen at this point, — of course, without quoting him.

I 20: God was never without anything that is His own: *Πότε γοῦν τοῦ ἰδίου χωρὶς ἦν ὁ Θεός*; On the other hand, created things have no affinity or similarity with the Creator: *οὐδὲν δμοιον κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα*. They are outside God: *ἔξωθεν αὐτοῦ*. They have received their existence by the grace and appointment of the Word: *χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ λόγῳ γενόμενα*. And, St. Athanasius characteristically adds, "they could again cease to exist, if it pleased their Creator" — *ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαι ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας*. For, he concludes, "such is the nature of created things" — *ταύτης γὰρ ἐστὶ φύσεως τὰ γενητά*. See also II 24 and 29: *πάντων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐχόντων τὴν σύστασιν*. — Now, at this very point St. Athanasius had to face an objection of his opponents. They said: Is it not so that God must be Creator always, since the "power of creating" could not have come to God, as it were, subsequently? *οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἡ δύναμις*. Therefore, all creatures must be eternal. It is significant that this counter-argument of the Arians was actually Origen's famous argument, based on the analysis of the term *παντοκράτωρ*. Only the conclusion was different. Origen's conclusion was that, indeed, creatures

were eternal. For the Arians that was blasphemy. By the same argument they wanted to reduce *ad absurdum* the proof of the eternal generation. It was an attack both on Origen and on St. Athanasius. St. Athanasius meets the charge on his own ground. Is there really such a "similarity" between generation and creation — *τί δμοιον* — that what must be said of God as Father must also be said of Him as Creator: *ἵνα τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ταῦτα καὶ ἐπὶ τῶν δημιουργῶν ἐπωσι*? This is the sting of the Athanasian rejoinder. In fact, there is total disparity. The Son is an offspring of the substance: *ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημα*. Creatures are, on the contrary, "external" to the Creator. Accordingly, there is no "necessity" for them to exist eternally: *οὐκ ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι*. But generation is not subject to will (or deliberation): *τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται*. It is, on the contrary, a property of the substance: *ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης*. Moreover, a man can be called "a maker", *ποιητής*, even before he has made anything. But nobody can be called "a father" before he has a son. This is to say that God could be described as Creator even "before" Creation came into existence. It is a subtle but valid point in the argument. St. Athanasius argues that, although God could, indeed, have created things from all eternity, yet created things themselves could not have existed eternally, since they are "out of nothing", *ἐξ οὐκ ὄντων*, and consequently did not exist before they were brought into existence: *οὐκ ἦν πρὶν γένηται*. "How can things which did not exist before they originated be co-eternal with God?" — *Πῶς ἡδύνατο συνυπάρχειν τῷ αἰεὶ ὄντι Θεῷ*; This turn of the argument is highly significant. Indeed, if one starts, as Origen did, with the eternity and immutability of God, it is difficult to see, how anything truly "temporal" could have existed at all. All acts of God must be eternal. God simply could not "have started". But in this case the proper "nature" of temporal things is ignored and disregarded. This is precisely what St. Athanasius wanted to say. "Beginning" belongs to the very "nature" of temporal things. Now, it is the beginning of temporal existence, of an existence in time and flux. For that reason creatures cannot "co-exist" with the Eternal God. There are two incomparable modes of existence. Creatures have their own mode of subsistence: they are outside God. Thus creatures, by their very nature, cannot "co-exist" with God. But this inherent limitation of their nature does not, in any sense, disparage the power of the Creator. The main point of

St. Athanasius was precisely this. There is an identity of nature in generation, and a disparity of natures in creation (cf. I 26).

I 36: Since created beings arise "out of nothing", their existence is bound to be a state of flux: *ἀλλοιουμένην ἔχει τὴν φύσιν*. Cf. I 58: Their existence is precarious, they are perishable by nature: *τὰ δυνάμενα ἀπολέσθαι*. This does not imply that they will actually and necessarily perish. Yet, if they do not actually perish, it is only by the grace of the Creator. The Son alone, as an offspring of the substance, has an intrinsic power "to co-exist" eternally with the Father: *ἴδιον δὲ τὸ αἰεὶ εἶναι καὶ συνδιαμένειν σὺν τῷ Πατρί*. See also II 57: The being of that which has existence "according to a beginning" can be traced back to a certain initial instant.

In the later part of his third "Discourse" St. Athanasius discusses at great length the Arian contention that the Son has been begotten by "the will and deliberation" of the Father: *βουλῆσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς* (III 59). These terms, protests St. Athanasius, are quite out of place in this connection. Arians simply attempt to hide their heresy under the cover of these ambiguous words. St. Athanasius suggests that they borrowed their ideas at this point from the Gnostics and mentions the name of Ptolemy. Ptolemy taught that God first thought, and then willed and acted. In a similar way, St. Athanasius contends, Arians claim that the will and deliberation of the Father preceded the generation of the Word. He quotes Asterius at this point¹. In fact, however, these terms — "will" and "deliberation" — are only applicable to the production of creaturely things. Now, Arians claim that, unless the Son's existence depended upon the "deliberation" of the Father, it would appear that God has a Son "by necessity" and, as it were, "unwillingly" — *ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων*. This kind of reasoning, St. Athanasius retorts, only shows their inability to grasp the basic difference between "being" and "acting". God does not deliberate with Himself about His own being and existence. Indeed, it would be absurd to contend that God's goodness and mercy are just His voluntary habit, and not a part of His nature. But does it mean that God is good and merciful unwillingly? Now, what is "by Nature" is higher than that which is only "by deliberation" — *ὑπέρκειται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ*

¹ Cf. Orbe, op. cit., p. 465s., 692s., 751.

φύσιν. The Son being an offspring of the Father's own substance, the Father does not "deliberate" about Him, since it would mean "deliberation" about His own being: τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται. God is the Father of His Son "by nature and not by will" — οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει τὸν ἴδιον ἔχει Λόγον. Whatever was "created", was indeed created by the good will and deliberation of God. But the Son is not a deed of will, like creatures, but by nature is an offspring of God's own substance: οὐ θελήματός ἐστι δημιουργημα ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα. It is an insane and extravagant idea to put "will" and "counsel" between the Father and the Son (III 60, 61, 62).

Let us summarize. The theological writings of St. Athanasius were mainly occasional tracts, tracts for the time. He was always discussing certain particular points, the burning issues of the current debate. He was interpreting controversial texts of the Scripture, pondering and checking phraseology, answering charges, meeting objections. He never had time or opportunity for a dispassionate and systematic exposition. Moreover, the time for systems had probably not yet come. But there was a perfect consistency and coherence in his theological views. His theological vision was sharp and well focused. His grasp of problems was unusually sure and firm. In the turmoil of a heated debate he was able to discern clearly the real crux of the conflict. From tradition St. Athanasius inherited the catholic faith in the Divinity of the Logos. This faith was the true pivot of his theological thought. It was not enough to correct exegesis, to improve terminology, to remove misunderstandings. What needed correction, in the age of St. Athanasius, was the total theological perspective. It was imperative to establish "Theology", that is — the doctrine of God, on its proper ground. The mystery of God, "Three in One", had to be apprehended in itself. This was the main preoccupation of St. Athanasius in his great "Discourses". Père Louis Bouyer, in his admirable book on St. Athanasius, has rightly stated that, in the "Discourses", St. Athanasius forces the reader "to contemplate the Divine life in God Himself, before it is communicated to us". This was, according to Père Bouyer, the main emphasis in the book. In this perspective one can see the radical difference between the Divine and the creaturely. One sees the absoluteness of the Divine transcendence: God does not

need His creatures. His own Being is perfect and complete in itself. And it is this inner Being of God that is disclosed in the mystery of the Trinity¹. But the actual mystery is double. There is, indeed, the mystery of the Divine Being. But there is another concomitant mystery, the mystery of Creation, the mystery of the Divine *oikonomia*. No real advance can be achieved in the realm of "Theology" until the realm of "Oikonomia" had been properly ordered. This, surely, was the reason why St. Athanasius addressed himself to the problem of Creation even in his early treatises, which constituted, in a sense, his theological confession. On the one hand, the meaning of the redemptive Incarnation could be properly clarified only in the perspective of the original creative design of God. On the other, in order to demonstrate the absolute sovereignty of God it was necessary to show the ultimate contingency of the created Cosmos, fully dependent upon the Will of God. In the perspective of the Arian controversy two tasks were closely related to each other: to demonstrate the mystery of the Divine Generation as an integral feature of the Divine Being itself, and to emphasize the contingency of the creaturely Cosmos, which contingency can also be seen in the order of existence. It was precisely in the light of this basic distinction — between "Being" and "Will" — that the ultimate incommensurability of the two modes of existence could be clearly exhibited. The inner life of God is in no way conditioned by His revelatory self-disclosure in the world, including the design of Creation itself. The world is, as it were, a paradoxical "surplus" in the order of existence. The world is "outside" God; or rather it is precisely this "outside" itself. But it does exist, in its own mode and dimension. It arises and stands only by the will of God. It has a beginning precisely because it is contingent, and moves toward an end for which it has been designed by God. The Will of God is manifested in the temporal process of the Divine *Oikonomia*. But God's own Being is immutable and eternal. The two modes of existence, the Divine and the creaturely, can be respectively

¹ Louis Bouyer, op. cit., p. 47s.: "Le premier élément nouveau du Contra Arianos — et il est considérable — c'est qu'il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu'il nous la communique. Cette contemplation est l'inspiration de tout cet ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendance divine est vraiment absolue parce que Dieu n'a aucun besoin de ses créatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu'il entretient avec son Verbe."

described as "necessary" and "contingent", or "absolute" and "conditional", or else, in the apt phraseology of a distinguished German theologian of the last century, F. A. Staudenmeier, as *das Nicht-nicht-seyn-könnende* and *das Nicht-seyn-könnende*. This corresponds exactly to the distinction between the Divine Being and the Divine Will¹. This distinction was made and consistently elaborated, probably for the first time in the history of Christian thought, in the heat of the Arian debate by St. Athanasius of Alexandria. It was a step beyond Origen. St. Athanasius was not only an expert controversialist, but a great theologian in his own right.

III

The Athanasian distinction between "Generation" and "Creation", with all its implications, was already commonly accepted in the Church in his own time. A bit later, St. Cyril of Alexandria simply repeated his great predecessor. Indeed, his *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* depended heavily upon the Athanasian "Discourses"². Only instead of "will" and "deliberation", St. Cyril spoke of Divine "energy": τὸ μὲν ποιεῖν ἐνεργείας ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν· φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταῦτόν (*Thesaurus*, ass. 18, PG 75, 313; cf. ass. 15, PG 75, 276: τὸ γέννημα . . . ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος πρόεισι φυσικῶς — (τὸ κτίσμα) . . . Ἐξωθέν ἐστιν ὡς ἀλλότριον; also ass. 32, PG 75, 564—565). And finally, St. John of Damascus, in his great *Exposition of the Orthodox Faith*, repeated St. Cyril. "For we hold that it is from Him, that is, from the Father's nature, that the Son is generated. And unless we grant that the Son co-existed from the beginning with the Father, by Whom He was begotten, we introduce change into the Father's subsistence, because, not being the Father, He subsequently became the Father. For the creation, even though it originated later, is nevertheless not derived from the essence of God, but is brought into existence out of nothing by His will and power, and change does not touch God's nature. For generation means that the begetter produces out of his

¹ See F. A. Staudenmeier, *Die Christliche Dogmatik*, Bd. III, Freiburg i/Br. 1848.

² Cf. Jacques Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, p. 19—43; Noël Charlier, *Le Thesaurus de Trinitate de Saint Cyrille d'Alexandrie*, in the *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 45, 1950, 25—81.

essence offspring similar in essence. But creation and making mean that the creator and maker produces from that which is external, and not of his own essence, a creation which is of an absolutely dissimilar nature." The Divine Generation is an effect of nature, *τῆς φυσικῆς γονιμότητος*. Creation is, on the contrary, an act of decision and will — *θελήσεως ἔργον* (*De fide orth.* I 8, PG 94, 812–813). This antithesis: *γονιμότης* and *θέλησις* or *βούλησις* is one of the main distinctive marks of the Eastern theology¹. It was systematically elaborated once more in the late Byzantine theology, especially in the theology of St. Gregory Palamas (1296–1359). St. Gregory contended that, unless a clear distinction had been made between the "essence" and "energy" in God, one could not distinguish also between "generation" and "creation"². And once again this was emphasized, somewhat later, by St. Mark of Ephesus³. It was a true Athanasian motive, and his arguments again came to the fore.

Now, the question arises: Is the distinction between "Being" and "Acting" in God, or, in other terms, between the Divine "Essence" and "Energy", a genuine and ontological distinction — *in re ipsa*; or is it merely a mental or logical distinction, as it were, *κατ' ἐπίνοιαν*, which should not be interpreted objectively, lest the Simplicity of the Divine Being is compromised⁴. There cannot be the slightest doubt that for St. Atha-

¹ Cf. Th. de Regnon, *Etudes de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*, Troisième Série: *Théories Grecques des Processions Divines*, Paris 1898, p. 263 ss. "Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils" (269).

² See, for instance, St. Gregory Palamas, *Capita physica, theologica etc.*, 96, PG 150, 1181: *εἰ . . . μηδὲν διαφέρει τῆς θείας οὐσίας ἢ θεῶν ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ' οὐδὲν διόλσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, ὃ τῆς οὐσίας ἐστὶν . . . καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διόλσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος*. Cf. my article, *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, *The Greek Orthodox Theological Review* 2, 1960, 128–130. Cf. also Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (1959), especially p. 279 ss.

³ See S. Marci Eugenici Ephesini *Capita syllogistica*, in W. Gaß, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald 1849, Appendix II, p. 217: *ἐπεὶ εἰ πάντων οὐσία καὶ ἐνέργεια, ταύτη τε καὶ πάντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν Θεὸν ἀνάγκη συναπίδει ἅρα τῷ Θεῷ ἢ κτίσις ἐξ αὐτοῦ ἐνεργοῦντα κατὰ τοὺς Ἕλληνας*.

⁴ The latter point of view has been recently ably elaborated by Professor Endre v. Ivánka, *Palamismus und Vätertradition*, in *L'Eglise et les Eglises*, *Etudes et Travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin*, vol. II, Chevetogne 1955, p. 29–46. Ivánka's arguments are not convincing; he seems to miss the

nasius it was a real and ontological difference. Otherwise his main argument against the Arians would have been invalidated and destroyed. Indeed, the mystery remains. The very Being of God is "incomprehensible" for the human intellect: this was the common conviction of the Greek Fathers in the Fourth century — the Cappadocians, St. John Chrysostom, and others. And yet there is always ample room for understanding. Not only do we distinguish between "Being" and "Will"; but it is not the same thing, even for God, "to be" and "to act". This was the deepest conviction of St. Athanasius.

crucial point. But it has been the common attitude of Western theology, especially in the Roman Church.

The *Neutrum Genus* of the Pseudo-Cyprianic Literature

JOSEPHINE MASSINGBERD FORD, London

I offer a communication, which would certainly not be stamped *imprimatur* by the Victorians, but which I hope will be acceptable to those terminating the Darwinian Centenary. It is the explanation of the curious phrases in *De Bono Pudicitiae* c. 7, line 26 (CSEL 3,3) and *De Singularitate Clericorum* c. 40, line 26, respectively, which refer to *sacra virginitas* as *neutrum genus* and *neuter sexus*. Tertullian appears to anticipate this concept in speaking of eunuchs as *tertium genus* (*Ad Nationes* 1, 20,4). Are these phrases a contradiction in terms or may some argument be based on them?

If one seek the idea elsewhere, it will only be found in reference to the deity. For, in their ridicule of the pagan anthropomorphic gods, the Fathers strongly stress that our God is neither male or female, in fact, *neutrum genus* or *neuter sexus* (cf. Lact., *De Ira* 15,9; Arnob. 3,8). The one text, therefore, appears to describe a peculiar state attainable by certain human beings on this earth; the other refers to an inherent quality in the nature of the Godhead. Yet these two conditions would seem to be not wholly divorced.

Examination of the Pseudo-Cyprianic texts shows that *neutrum genus* is among other epithets attributing to the virginal state some superhuman qualities which also belong to the deity: the important of these are: *perseverans infantia*; *vita angelica*, wherein there is *funus humanae substantiae* and, more notably, complete indifference to propagation of the species (*De Bono Pud.* c. 7, and *De Sing. Cler.* c. 39). In fact, as Pseudo-Cyprian states and earlier Cyprian and later Ambrose clearly confirm, *sacra virginitas* is a practice (*meditatio*) for, or realised anticipation of, the Resurrected State (Cyprian, *De Habitu* 22 and Ambrose, *De Virginitate* c. 6, cf. also Tert., *De Cultu Fem.* 1, 2, line 43). Hence the idealised sociology of Galatians 3, 28 and Colossians 3, 11 may

actually be realised in the virgins, οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι, οὐκ ἐν δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυν· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

This is the precise point of an earlier chapter, c. 14, in *De Singularitate Clericorum*, where the author speaks of the total indifference to the distinction of gender during divine worship and quotes a combination of Gal. 3,28 and Col. 3,11. The temporary condition of the average Christian during divine worship is permanent for the virgins, as regards recognition of gender they are neuter, *sicut angeli, sicut parvuli*. For c. 40 of the same treatise describes virginity as subduing the flesh to such a degree that . . . *tam masculus quam femina videatur in conversatione mentiri, dum illos operatione utriusque sexus abscidit: aut neutrum faciens de duobus tertiam formam conferre gloriatur ambobus, ut ante resurrectionem resurrectionis imaginem ad instar angelorum meditari noscatur* and Luke 20, 35–36 is quoted in support: . . . οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἐτι δύνανται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν, καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

Yet how is this neuter character attained and why is it particularly associated with virgins? The second part of Gal. 3,28 and Col. 3, 11 may supply the mode, that is, an intimate, integral unity in Christ (cf. Hilary, *Tract. Myst.* 5,6), which is the result of our adoption as sons of God (Gal. 3,26) through baptism and by which we hold fast to that promise expressed in 2 Pet. 1,4 and much beloved by the Latin Fathers (Ambrose, *De Incarn.* 6,28f.; *Ep.* 29,3; *Exp. Ev. Luc.* 10,16 and Tertullian, *Adv. Marc.* 2,27,4; *Adv. Hermog.* 42), namely, that we may become partakers of divine nature (φύσις, *substantia*), if we do but escape the corruption of the world, which is in lust, . . . γέννησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφνυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

Ambrose is not alone in affirming our potential or ideal inclusion in the *genus* and *cognatio* of God (*Exp. Ev. Luc.* 6,104; *Ep.* 43,10 [on Acts 17,28]; *Exameron* 3, 6,31); everything was made according to its *genus* but man according to the *genus* of God. In this context *genus* is used in a wider sense, that of "family," "breed," or "stock". Into this *genus* all baptised Christians may enter. But the *neutrum genus*, in a more specialised sense, is only fully enjoyed by those who have attained the plenitude or real nature (*veritas*) of baptismal grace and the image of the resur-

rection (Cyprian, *De Habitu* 23,14; Ambrose, *De Inst. Virg.* 3,16). . . . This occurs either after physical death or when one anticipates the state which exists after death. In this state there is no need to propagate the species because one is subject to corruptibility no longer. Mortal men try to attain a certain type of immortality on earth by generating children so that their race and name may not die. The virgins are indifferent to this type of immortality and, consequently, to physical marriage, birth and death, because they are so vividly aware of the divine life which is in them and which they believe brings them immortality (cf Lact., *Instit.* 1, 8, 17; *Epit.* 6; Ambrose, *Exp. Ev. Luc.* 10, 127; Novatian, *De Trin.* 15; *Ave Phoenix*, lines 163f.).

Yet, paradoxically, their incorruptibility is gained by a certain spiritual death, birth and marriage. The marriage concept is not lacking in c. 40 of *De Sing. Cler.*, for in the lines preceding the mention of *neutrum genus*, the phrases *anuli sui nuptiale signaculum* and *desponsante circumcissione* occur. Marriage would betoken the fusion of two *substantiae*, "the two will become one flesh" (Gen. 2,24; Mt. 19,5; 1 Cor. 6,16; Eph. 5,31 cf. also Tert., *De Monogam.* c. 9). But where the nuptial union is on a different dimension and the earthly, or, as Philo would say, womanly element, is perfectly and permanently at one with the divine, or manly element, the gender will be neuter and the two will have become one resurrected flesh in Christ (cf. *De Bono Pud.* c. 5, line 25 p. 16 to line 4 p. 17, especially lines 3 and 4). Ambrose says of the model of all virgins (male or female), she has no sex, . . . *et anima, quae non habet sexum, ut Maria, . . .* (*Exp. Ev. Luc.* 2,28). The Cyprianic teaching of the Ideal Church as the Spouse of Christ did not allow the Fathers to deny that same relationship to certain individuals, still partakers of the empirical Church (*De Virginit.* 12,68; *De Virginibus* 1, 6,31). The virgins, who, since they consent to enter on a nuptial union with God, or to be completely at one with God — for the concept of marriage epitomises the atonement — must necessarily be accounted of His *genus* and *substantia*. This is the keynote to their title found elsewhere, *Sponsae Christi*. Yet, lest anyone should accuse the Fathers of making Christ polygamous, let us hasten to say that if the virgins, by anticipation, have entered into the *neutrum genus* of the Trinity, then, for them, the perennial Grecian problem of the "one and the many" is solved. For, according to Patristic thought, it would appear that, in the life or economy

of the Church, as in the life or economy of the Trinity, that eternity of changelessness, plurality is without division and unity is also plurality (Tert., *Adv. Prax.* c. 2 and 3; Cyprian, *De Unit.* c. 5). The unravelling of this enigma might be met for further communication, of which the possible lines of research might begin with a comparison between Tertullian's *Adversus Praxean* and Cyprian's *De Unitate*, with special reference to Cyprian's statement that the Unity of the Church is formed after celestial mysteries (c. 6) and proceed to a consideration of Ambrose's interpretation of John 17,21.

.
.

L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse

R. GILLET O. S. B., Paris-Voiron

Sous l'influence de Platon et de Plotin, la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse est fondée sur l'opposition du monde intelligible (*κόσμος νοητός*) et du monde sensible (*κόσμος αἰσθητός*)¹. La véritable traduction serait : monde de l'esprit et monde des phénomènes. «La pensée distingue deux mondes dans la réalité, que la spéculation divise en intelligible et sensible . . . Un grand intervalle les sépare . . . La nature intelligible, en effet, est incorporelle, impalpable, sans forme; la nature sensible, comme son nom l'indique, tombe sous la perception des sens².» Le cosmos tout entier s'échelonne de la matière inanimée à l'Esprit pur en des niveaux de plus en plus pénétrés de spiritualité : matière, monde végétal, monde animal; homme, ange, Dieu. En même temps qu'il est partout, et jusqu'à coïncider avec la conscience angélique ou humaine, Dieu occupe le sommet de la pyramide cosmique. Il meut les anges, les hommes, les animaux, la matière brute, tous les êtres enfin, mais chacun suivant sa nature : l'ange et l'homme ayant été créés libres, ils sont mus librement³ : Dieu les appelle à une authenticité toujours plus totale. Immanence et transcendance. Grégoire insiste très fortement sur la transcendance divine, au point de partager la réalité autrement qu'en sensible et en intelligible : d'un côté il pose Dieu incréé et créateur, de l'autre la création. Celle-ci, qu'elle soit sensible ou intelligible,

¹ C. Eun. 1; PG 45, 333 BC. — Beaucoup de textes cités dans cette étude sont empruntés à des traductions (édit. «Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme», «Sources chrétiennes», «Les Belles Lettres», etc.) sans que nous ayons cru devoir indiquer chaque fois le nom de l'auteur; nous nous sommes permis cependant quelques retouches et corrections.

² Or. cat. 6, 2; PG 45, 25 B. — De infantibus qui praemature abripiuntur, PG 46, 172 D—173 A.

³ J. Gaith, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris 1953.

matière brute ou angélique, est à une égale distance de Dieu, c'est-à-dire à une distance infinie¹.

Cosmos intelligible

Pour Grégoire de Nysse, à l'encontre de Platon, le monde intelligible est un monde de personnes. Il comprend Dieu, les anges et les âmes, c'est-à-dire les hommes, puisque Grégoire ne conçoit jamais l'âme qu'unie au corps². On peut donc dire indifféremment que l'homme ou que l'âme humaine fait partie du monde intelligible.

Par rapport à Dieu, l'ange et l'homme occupent le même niveau. Grégoire de Nysse parle de la nature commune à l'ange et à l'homme, appelant celui-ci : «égal aux anges», *ισάγγελος*³. Il y a toutefois entre la nature angélique et la nature humaine une différence de spiritualité. La première semble être, au moins relativement, indépendante d'un corps matériel⁴, tandis que la seconde est à la fois corps et âme⁵. Ce qui veut dire que, dans un monde où, suivant une conception très grecque, il y a, à tous les degrés d'être⁶, du divin qui occupe les différents niveaux onto-

¹ Or. cat. 27, 4-6; PG 45, 72 B-D.

² Rejetant la préexistence des âmes, Grégoire, à la différence d'Origène, enseigne qu'à l'origine l'homme a été composé d'une âme et d'un corps. C'est ainsi que Dieu, en créant l'homme, réalise en celui-ci, nous le verrons, la synthèse du monde intelligible et du monde sensible. Grégoire définit l'homme comme composé d'une âme et d'un corps (*ἐκ ψυχῆς νοερᾶς, καὶ σώματος συνεστηκώς*), unis substantiellement l'un à l'autre (Adv. Apoll. 2; PG 45, 1128 B). «L'âme, en effet, ne se sépare pas du corps... En chaque action, les deux s'unissent» (In Pascha, or. 3; PG 46, 677 B C). A la différence d'Origène également, Grégoire, de même qu'il rejette la préexistence des âmes, — pour la même raison rejette l'apocatastase en tant que retour à l'état d'esprit pur, afin de sauvegarder l'unité ontologique de l'homme. Mais par apocatastase, il entend la restauration universelle de tous les êtres dans leur état primitif, y compris les démons, après la résurrection. Ces vues n'ont pas été admises par l'Eglise.

³ In Cant., hom. 1; PG 44, 777 A.

⁴ Écho de vieilles incertitudes doctrinales. — Les Hébreux n'avaient pas une conception très spirituelle de la nature angélique. Ils semblent avoir attribué aux anges des corps subtils intermédiaires entre la matière grossière et l'esprit. Ne lit-on pas déjà dans la Bible que des anges avaient reçu l'hospitalité et accepté à manger (Gen. 18, 8)? On pouvait penser que le démon Asmodée aimait Sara et était jaloux de ses maris (Tobie 3, 8; 6, 14). Aurait-on dans ces faits l'origine du «Diable amoureux» de Cazotte, où le Béalzébuch se fait femme?

⁵ De Or. dom. 4; PG 44, 1165 BC.

⁶ Or. cat. 32, 6; PG 45, 80 D: «le propre de la Divinité, c'est de se répandre à travers tout et de s'étendre dans toutes ses parties à la nature des êtres»:

logiques, allant d'une immanence presque entière à une transcendance pure, l'ange et l'homme occupent une place privilégiée. La nature angélique appartient avant tout au plan de l'esprit, la nature humaine à deux plans à la fois, celui de l'esprit et celui de la matière, celui du monde sensible et celui du monde intelligible¹. Seulement, «Le corps seul est à l'image du monde comme l'âme seule est à l'image de Dieu»². C'est cette appartenance simultanée aux deux cosmos, celui de la matière et celui de l'esprit, qui permet à l'homme de faire participer au divin qui est en lui la matière de son corps³, et par l'intermédiaire de cette première «divinisation», d'arracher au diable, appelé prince de ce monde par le Christ⁴, le cosmos sensible⁵ pour le restituer à Dieu

Ἰδὼν ἐστὶ τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἦκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι.

¹ Composé d'une âme et d'un corps, l'homme jouit également du monde intelligible et du monde sensible. Dieu, «en le créant, jette un double fondement par le mélange du divin au terrestre. Ainsi, par cette double parenté et proximité (*δι' ἀμφοτέρων συγγενῶς τε καὶ οὐκείως*), l'homme jouit naturellement de Dieu grâce à sa divine nature (*διὰ τῆς θεϊότητος φύσεως*), et des biens terrestres grâce à la sensation qui est de même espèce que ces biens» (De hom. op. 2; PG 44, 133 B). (Sur les emplois de *συγγενής* et de ses dérivés, voir R. Leys, L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse, Bruxelles-Paris 1951, p. 48). Tout ce chapitre du Traité de la création de l'homme est consacré à la description des richesses et des beautés de la nature «où Dieu introduit l'homme pour lui confier la jouissance de ce qui s'offre à lui» (ibid.). Voir Or. cat. 6, 3-4; PG 45, 25 C-28 A.

² R. Leys, op. cit., p. 67, qui ajoute: «Cette séparation tranchée concorde avec la dichotomie platonicienne habituelle chez (Grégoire), entre sensible et intelligibles». Cependant saint Jean de la Croix, Cantique spirituel, 5^{ème} strophe (éd. Philippe Chevallier, Abbaye Saint Pierre de Solesmes 1951, p. 39-42; et trad. française, Paris 1930, p. 54-58), remarquera dans la nature «une splendide beauté naturelle, dérivée et communiquée de l'infinie beauté sur-naturelle du Visage même de Dieu, dont le regard revêt de beauté et de joie le monde et tous les cieux».

³ Que l'homme occupe une place à part dans le cosmos total, la Bible le suggère dans le plus récent récit de l'origine des choses (Gen. 1, 1-2, 4). On y trouve en effet trois fois le verbe בָּרָא pour désigner le «faire» divin. Au début d'abord: «Dans un commencement, Dieu fit, בָּרָא, le ciel et la terre» (1, 1). Le mot est employé une deuxième fois pour désigner la création des animaux: «Dieu fit, בָּרָא, les monstres marins» (1, 21). Enfin une troisième fois pour l'homme: «Dieu fit, בָּרָא, l'homme à son image» (1, 27).

⁴ Or. cat. 6, 5; PG 45, 28 B: *ὁ τὴν περιγύειον οὐκονομίαν λαχών.*

⁵ D. Dubarle, La Théologie du cosmos, chap. 8 du t. 2 de l'ouvrage collectif Initiation théologique, Paris 1952, a très bien marqué, spécialement p. 320 et 321, le «désordre» et «l'aspect sombre des choses», la «dysharmonie» et «l'im-

et le faire ainsi entrer tout entier en participation à de nouveaux biens, divins, puisque tout bien est divin¹. Bien que Grégoire ait

perfection cosmique», qui seraient la suite du péché angélique. (On remarquera la prudence des treize premières lignes de la p. 329). Son frère, A. M. Dubarle, *Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos* (Rom. 8, 19—22), dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38, 1954, particulièrement pour notre propos p. 446—449, a donné le point de vue très précis de l'exégète: «Les faits d'expérience suffisent à convaincre que l'homme est déchu. Mais le monde matériel en lui-même est seulement sujet à la frustration, absurde, incomplet, et ceci en vertu d'une volonté de Dieu, non d'un péché de l'homme ou du diable» (p. 448). Et en conclusion: «Si le péché, provoqué par la tentation diabolique, a chez l'homme altéré ce qui fut au commencement, rien n'établit avec certitude qu'il ait troublé pareillement l'ordre du monde matériel et divers indices invitent plutôt à penser le contraire. Le fait même que le péché de l'homme nous apparaisse préfiguré par les luttes, l'égoïsme, les désordres des autres vivants n'est pas la preuve certaine d'une déchéance qu'ils auraient subie, mais peut aussi bien être l'indice de la vocation supérieure de l'homme . . . A peine exprimée, cette conclusion doit recevoir un coefficient d'incertitude . . . Ainsi la réponse décisive à la question posée . . . est-elle peut-être impossible» (p. 464). La position de Grégoire est un peu la synthèse des positions opposées de D. et d'A. M. Dubarle, ou plutôt il les admet toutes les deux. Du côté de D. Dubarle, Grégoire, en Or. cat. 6, 5; PG 45, 28 A B, affirme que les anges ont reçu mission de gouverner l'univers. Idée juive; mais «n'y aurait-il pas, en outre, ici, un souvenir du Timée?» interroge L. Méridier, dans Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, Paris 1908, p. LXV. Il se trouve que l'ange préposé au gouvernement de la terre (voir note précédente) est devenu le diable. Du côté d'A. M. Dubarle, en gros, l'affirmation réitérée des défauts de la créature. Mais où A. M. Dubarle se contente de constater, Grégoire de Nysse, constatant aussi, essaye d'expliquer par la métaphysique: «La nature incréée n'admet pas le mouvement dans le sens d'un changement, d'une transformation, d'une altération, et tout ce qui existe au contraire par l'effet de la création a une tendance naturelle au changement . . .» (Or. cat. 6, 7; PG 45, 28 CD). Ce texte se retrouve presque littéralement en De hom. op. 16; PG 44, 184 D, trois lignes avant la fin. Cf. C. Eun. 2; PG 45, 469 C; In Psalm. 4; PG 44, 500 A B.

¹ Grégoire ne nous précise pas quels biens sont accordés au cosmos sensible. Il affirme que «tout pourra participer au Bien», «que rien de ce qui existe ne sera exclu de la nature supérieure», que «rien dans la création ne sera rejeté ni privé de la participation aux privilèges divins», que «la grâce s'étendra également à toute la création», que «la nature sensible participera aux attributs divins» (voir le texte infra, p. 75 et 76). On ne peut être à la fois plus clair et plus vague. Comment expliquer cette insuffisance? Grégoire probablement n'avait pas grand'chose de précis à dire sur ce sujet. Dom Jean Juglar, en un très beau livre: *Canticum novum*, l'action de grâces des Fils de Dieu, Paris 1950, partant de notre solidarité matérielle, biologique et morale avec l'univers, voit toute la création consacrée par le Verbe devenu l'un de nous. Il souligne (p. 185, n. 3) que c'est là un thème courant chez les scolastiques: Cajetan, Nicolas de Lyre, Gonet, etc. Cf. É. Mersch, *Le corps mystique du*

dit que «la lumière s'est abaissée jusqu'à la nature humaine»¹, la Divinité ne descend pas véritablement dans les choses, mais plutôt les embrasse en elle pour les recevoir à nouveau, pour rendre à la création l'immortalité dans la gloire de l'Esprit, et pour associer le monde matériel, sanctifié en son amour, à la gloire de son Règne².

Esprit pur et matière

En ce qui concerne le monde sensible, la doctrine judéo-chrétienne de la création avait, certes, affirmé l'antériorité³, l'indé-

Christ, Bruxelles-Paris 1951, t. 2, p. 246 et suiv. Considérant le rôle très spécial du Verbe, Fils de Dieu, dans la création initiale et continuée, il prononce les mots de «monde filial», reprenant une expression d'Athanase sur «le Fils qui ennoblit dans l'Esprit toute la création et qui, en la déifiant et en la rendant fille, la mène au Père», *θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν προσάγει τῇ Πατρὶ* (Ad Serap. 1, 25; PG 26, 589 B). «L'idée de la sanctification de tout l'univers par l'Incarnation du Verbe est chez (Athanase) constamment rappelée», dit encore Dom Juglar (ibid., p. 186, note). Cf. É. Mersch, op. cit., t. 1, p. 379, n. 1. — Mais en quoi consiste cette sanctification, quels en sont les effets sur l'univers matériel, voilà ce qu'il est bien difficile de savoir. — P. 192, il nous est parlé, avec le P. de Lubac, de «genèses», de «croissances», de «maturation de l'univers», etc. Nous restons sur notre faim comme avec saint Grégoire de Nysse. — Pour J. Mouroux aussi, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1947, p. 30: «la venue de Dieu dans la chair apporte à toute chose le renouvellement et la guérison, . . . fait retrouver à l'homme et aux choses leur sens spirituel et leur visage divin». Ceci est beaucoup moins compréhensible pour les choses que pour l'homme: est-ce à dire que le monde matériel, réordonné à Dieu, va servir à l'homme de moyen pour connaître et aimer Dieu? Ceci n'est pas inintelligible et permet de parler d'une ordination du monde matériel à Dieu par l'intermédiaire de l'homme, et d'une réordination opérée par l'Homme-Dieu. Alors, la création cessera d'être pour nous «ambiguë», «poyable au péché et à la sainteté», «livrée sans défense au cœur de l'homme» (p. 30). — La nature porte en elle «la leçon dionysiaque et la leçon chrétienne»: «il appartient à l'homme d'actualiser l'une ou l'autre, délivrant ou abîmant la création, en même temps qu'il s'élève ou qu'il se mutile soi-même». L'homme chef et prêtre de la création, doit la ramener à Dieu «parce qu'elle est blessée» (p. 32). Blessée par qui? par le diable ou par l'homme? ou par les deux? Mystérieuse blessure, comme le sont l'attente et l'espérance, la servitude de la corruption, les douleurs de l'enfantement que saint Paul attribue à la création (Rom. 8, 19-22). Mystérieuse action de l'attitude morale de l'homme qui fait entrer le monde matériel en participation à de nouveaux biens . . . Tout est obscur: le mode de l'action humaine, et les nouveaux biens introduits dans le monde matériel. La réponse décisive à ces questions est probablement impossible.

¹ Vit. Moys., *Θεωγία* 2, 20; PG 45, 332 D.

² De infantibus qui praemature abripiuntur, PG 46, 173 BC.

³ Antériorité ontologique, et non pas, évidemment! antériorité temporelle, car dans l'action divine créatrice, il n'est pas nécessaire que la cause soit

pendance et la puissance de l'Esprit. Mais il restait à expliquer métaphysiquement comment l'Esprit pur peut produire la matière. Grégoire est ici très original par rapport à la pensée grecque, pour qui le monde matériel et l'Esprit sont coéternels et indépendants, et pour qui le cosmos intelligible seul est une émanation fatale de l'Esprit. Nous sommes ici à l'un des points singuliers où se confrontent pensée grecque et tradition judéo-chrétienne.

Grégoire s'est opposé à la fois au dualisme inhérent à la pensée grecque et au manichéisme proprement dit, si répandu dans l'Asie Mineure à la fin du IV^{ème} siècle. Que l'on choisisse l'hypothèse: Dieu matériel, ou l'hypothèse: Matière éternelle, on est nécessairement conduit à la négation de l'Esprit lui-même¹. Il n'y a donc de solution que dans la réduction de la matière à des qualités spirituelles², perceptibles, à l'exclusion des sens, au seul intellect³: «Si comprendre chacune de ces propriétés est un acte d'intelligence et si la Divinité est aussi par nature une sub-

temporellement antérieure à son effet, ce que l'on pourrait illustrer analogiquement par les actuelles notions de dépendance et d'inconditionné, de relation de variable à fonction (relations intemporelles logiques).

Il n'en va pas de même pour un événement comme le péché. L'idée que se fait Grégoire de Nysse de l'apparition du temps soulève de grosses difficultés. Le temps aurait été créé par et pour le péché afin de servir de mesure à l'effort moral qui se dirige vers la plénitude. «C'est dans la succession que l'homme trouve sa route vers son accomplissement», *ὁδὸν τινὶ καὶ ἀκολουθίαν... ἐπὶ τὸ τέλειον* (De hom. op. 30; PG 44, 256 A). L'idée d'un événement autre que l'action créatrice implique déjà celle d'un avant et d'un après...

¹ Voir De hom. op. 23; PG 44, 209 D et suiv., et particulièrement: «Si l'on croit que la matière tire de Dieu son origine, il faut admettre que d'une façon inexplicable elle est en Dieu, d'où elle viendrait ainsi à l'existence. Mais si elle est en Dieu, comment celui qui la contient est-il immatériel? ... Aussi, on doit conclure: ou Dieu est nécessairement matériel puisque la matière tire de lui son origine, ou, si l'on veut éviter cette conséquence, il faut supposer qu'il prend hors de lui la matière dont il a besoin pour constituer l'univers (*πρὸς τὴν κατασκευὴν τοῦ παντός*). Donc, si la matière était hors de Dieu, il faudrait absolument admettre un principe autre que Dieu, qui lui soit coéternel et n'ait pas d'origine. On en vient à poser la coexistence de deux principes sans commencement ni origine» (De hom. op. 23; PG 44, 212 AB).

Pour l'orthodoxie comme pour Israël, il n'y a pas de dualisme. Dieu est le maître absolu de l'univers dont il est l'unique auteur. Le mal ne vient d'aucun principe mauvais, mais seulement du mauvais usage que la créature à l'image de Dieu fait de sa liberté.

² De hom. op. 24; PG 44, 212 D—213 B.

³ De an. et res., PG 46, 124 D: *ποιότητες νῶ καταλαμβάνονται καὶ οὐκ αἰσθίσει.*

stance intelligible, il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que ces qualités soient des principes spirituels¹ provenant d'une nature incorporelle en vue de produire les corps: la nature spirituelle donne l'existence à des forces spirituelles et la rencontre de celles-ci donne naissance à la matière².

L'acte créateur

Remarquons tout de suite qu'aucune créature, spirituelle ou matérielle, n'est pour Grégoire une parcelle de la nature divine (*ἐκ τῆς φύσεως τοῦ θεοῦ*)³ ou une émanation divine, car toute émanation proprement dite détruirait nécessairement la Divinité. Grégoire présentera donc toute la création comme participant à la Divinité par l'intermédiaire de la volonté divine (*τὸ θεῖον θέλημα, τὸ βούλευμα*). Sur ce point, il se détache des philosophes grecs qui n'avaient jamais pu s'élever à l'idée de la création, parce qu'ils ignoraient la volonté comme faculté indépendante de l'intellect, alors qu'elle est aujourd'hui au premier plan de nos préoccupations théologiques, psychologiques et morales⁴. Dès

¹ *τὰς νοεράς ταύτας ἀφορμάς.*

² De hom. op. 24; PG 44, 213 B. Voir H. von Balthasar, *Présence et Pensée*, essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, Paris 1942, p. 20-21.

³ De an. et res., PG 46, 121 D.

⁴ Voir Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948-1949, p. 124-125. Pour le Grec, dit-il en résumé, pas de volonté sans point d'application; la langue grecque n'a même pas de mot qui corresponde à notre «volonté». Une expression comme «homme volontaire» n'est traduisible en grec que par périphrase. Déjà Homère, quand il dépeint un homme qui se dispose à agir, ne parle pas de sa volonté, mais a la formule toute faite: «cet homme a conçu une autre pensée: *ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε*», une pensée qui lui montre un but. Ce but apparu à l'intellect entraîne immédiatement l'acte. Il n'est donc pas nécessaire qu'il existe une faculté indépendante de l'intellect pour cette disposition de l'âme.

Platon, examinant soigneusement les désirs qui se manifestent en nous, divise les capacités psychiques selon les différents objectifs sur lesquels elles se dirigent; ces capacités ne sont pas gouvernées par une volonté, mais par la connaissance que le *νοῦς* a du bien. C'est le *νοῦς* qui montre à l'homme ce qu'il veut en réalité et lui indique la direction de ses aspirations.

Pour Aristote, il est vrai, les modernes historiens de la philosophie parlent beaucoup de la volonté; mais, ce faisant, ils ne lui prêtent que leur manière de penser. La vertu aristotélicienne n'est pas une qualité de la volonté, mais une attitude de l'âme fondée sur une attention, une *ἐξῆς προαιρετική* qui, différente de l'opinion théorique, inclut le désir d'un objet ou d'un objectif. Mais le désir naît par un acte intellectuel qui nous fait choisir «une chose avant l'autre». «Car après avoir pris une décision fondée sur notre réflexion, nous désirons conformément à la réflexion».

lors, les Grecs étaient incapables de concevoir en Dieu quelque chose qui ressemblât à la volonté¹ : ils ne pouvaient pas rattacher le monde à un décret divin comme un effet à l'acte dont il procède, et ils dressaient en face de l'Être le Devenir, en face de l'Acte ou de la Forme la Matière, et cela éternellement, nécessairement.

Et d'abord, les êtres créés, spirituels ou matériels, ne sont autre chose que l'élan même de la volonté divine transformée en leur essence ou substance (*οὐσία*). Dans le commentaire des *Six Jours*, «Le début de la Genèse, remarque Grégoire, suggère que Dieu établit ensemble (*συλλήβδην*) en un instant (*ἐν ἀκαρεῖ*) les virtualités, les causes et les principes (*τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις*) de tous les êtres, et qu'au premier élan de sa volonté l'essence de chacun des êtres se trouva réalisée (*καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ, ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν, οὐρανός, αἰθήρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀήρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτόν*)»². De cette proposition et de sa répétition sous une forme un peu différente dans un paragraphe suivant³ : *ἐν τῇ μίᾳ ὁπῇ τοῦ θεῖου θελήματος*, il résulte que la volonté divine est le premier et unique élan créateur⁴.

Socrate, dans sa thèse que la vertu est la science du bien et du mal, donne l'expression la plus concise et la plus pleine de cette pensée grecque. Quand cette science est en la ferme possession de l'homme, celui-ci, de par sa nature, ne peut faire autrement que de chercher à réaliser ce qu'il a reconnu bon pour lui. «Personne n'erre de son propre mouvement». Une volonté de l'homme comme fonction psychique particulière ne trouve donc pas sa place, n'étant plus nécessaire, dans la psychologie hellène issue de Socrate.

¹ Pour les anciens, Dieu est vie (Aristote, *Métaphysique A*, chap. 7, 1072 b, 13–30 : «Dieu vivant éternel parfait», en 25–30 surtout. Tricot, dans sa trad., renvoie à d'excellents développements de cette idée en saint Thomas, *Somme théol.*, 1^a, q. 18, art. 3) et intelligence pure mais n'est pas volonté. Aristote lui dénie le faire (*ποιεῖν*) et l'agir (*πράττειν*), c'est-à-dire les deux modes de l'action. Selon lui, il est encore moins volonté infinie, car pour les Grecs l'infini est une notion négative, l'indéterminé ou indéfini (*ἄπειρον, ἀόριστον*).

Pour Grégoire, Dieu seul est *ἀόριστος* (Vit. Moys., Praef. 7 ; PG 44, 301 A B. – Quod non sint tres dii, PG 45, 130 CD). Voir R. Leys, op. cit., p. 80.

² In Hex., PG 44, 72 B. Ces vues paraissent moins originales si, comme R. Leys, op. cit., p. 81, on les résume en termes de théologie classique : en Dieu, «vouloir, sagesse, pouvoir, agir coïncident et l'œuvre est là dès lors qu'elle est voulue», *συνημμένως καὶ ἀδιαστάτως συναναδείκνυται τῇ βουλῇ καὶ τὸ ἔργον* (In Hex., PG 44, 69 A B. On remarquera l'excellente traduction par R. Leys [nos italiques] d'un passage quasi intraduisible).

³ In Hex., *ibid.*, 72 D.

⁴ Il est à peine besoin de souligner que Grégoire méconnaît ici la distinction entre une volonté de Dieu *ad intra* et une volonté *ad extra*.

Un texte très important, puisqu'il est tiré du *Discours catéchétique*, dernière synthèse *ex professo* de la pensée de Grégoire, précise bien que toute la création n'est en quelque sorte que la volonté divine transformée en substance, spirituelle ou matérielle: «On ne ferait pas entendre un paradoxe en disant que toute la création comprise dans l'univers, et tout ce qui existe en dehors du monde visible, s'est constitué en vertu de la puissance divine (ἐν τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ), la volonté même de Dieu s'étant transformée en substance selon son désir (αὐτοῦ τοῦ θελήματος πρὸς τὸ δοκοῦν οὐσιωθέντος)»¹.

Les êtres dont l'essence est mentionnée dans ces textes sous son aspect le plus métaphysique peuvent être, bien entendu, spirituels ou matériels, appartenant au cosmos intelligible ou au cosmos sensible. Il est d'autres textes, plus explicites encore s'il en est besoin, qui mentionnent expressément la matière (ὕλη).

Lorsque Grégoire, dans le dialogue *sur l'Ame et la Résurrection*, demande à sa sœur Macrine de lui expliquer la création, et particulièrement la relation de la matière avec Dieu, elle lui répond, craignant les investigations sacrilèges²: «Notons seulement ceci: l'élan de la liberté divine (ἡ ὁρμή τῆς θείας προαιρέσεως), quand (Dieu) le veut, devient chose (πρᾶγμα γίνεται), et sa volonté se transforme en substance et devient directement nature (καὶ

¹ Or. cat. 24, 2; PG 45, 64 C; voir 15, 4; PG 45, 48 BC: «Celui qui a organisé l'univers par un acte de sa volonté, et qui a donné l'existence au néant par la seule impulsion de son désir . . . Ὁ γὰρ τῷ βουλήματι τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ τὸ μὴ ἐν ὑποστάσει ἐν μόνῃ τῇ ὁρμῇ τοῦ θελήματος . . . ; ibid., 23, 2; PG 45, 61 C; «Le Christ guérissait sans effort d'un seul mot et par un simple mouvement de sa volonté, ἐν ῥήματι μόνῳ καὶ ὁρμῇ τοῦ θελήματος. — Cf. C. Eun. 2; PG 45, 529 A.

On notera que ce principe spirituel, ὁρμή ou ῥοπή, rappelle le premier moteur de Platon et d'Aristote. Mais alors que chez ces philosophes, le premier moteur, immobile et éternel, «principe supérieur au monde, séparé de la matière, étranger au changement et au temps, et qui enveloppe les choses, sans se reposer sur elles, de son éternelle action» (F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris 1837, t. 1, p. 548), donne l'impulsion à l'indétermination éternelle d'une puissance, chez Grégoire de Nysse il y a création à partir de virtualités. Est-ce à dire que, comme tous les systèmes antiques, il partait de ce principe que rien ne vient du non-être? Nous posons la question (F. Ravaisson, *ibid.*, p. 391).

² Voir De hom. op. 23; PG 44, 209 C: «La question du comment, il faut la rejeter de notre curiosité», et nous soumettre à la foi. — On dit qu'il ne faut pas, rappelle l'Athénien qui est de l'avis contraire, «nous mêler indiscrètement de scruter les causes, car ce serait une impiété» οὐτε πολυπραγμαίνειν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας οὐ γὰρ οὐδ' ὅσιον εἶναι: Lois 7, 821 a, trad. A. Diès, *Coll. des Universités de France*, Paris 1956, p. 59.

οὐσιούται τὸ βούλευμα εὐθὺς ἢ φύσις γινόμενον) . . . La substance de la volonté est l'essence (Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξίς οὐσία ἐστί)»¹.

Cette idée, que la substance des êtres créés et la matière même ont pour étoffe l'élan de la volonté divine, se retrouve, et parfois sous une forme très ramassée, dans tous les traités nysséens qui abordent la question de la création. Dans la *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, par exemple, si la parole et le commandement du Thaumaturge ont tant d'effet sur la matière inerte, insensible et inanimée, «quelle surabondance de puissance convient-il de concevoir dans le Maître tout-puissant de l'univers, dont la volonté est comme une matière, une forme et un principe du cosmos lui-même, et de tous les êtres qui sont en lui et au-dessus de lui ?²» De même dans l'homélie *In illud: Tunc ipse Filius subji-cietur* (I Cor. 15,28) qui défend la possibilité de la résurrection: «La volonté divine est devenue la matière et la substance des êtres créés (τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο)»³.

Ainsi donc, «pour tirer les choses du néant à l'être, la puissance du vouloir divin suffit»⁴. On comprend que le propre de l'âme étant la liberté de choix, cette liberté qui est au point de départ du cours entier de la nature, celle-ci dépende du monde moral. Maudite et tombée avec la liberté angélique et humaine, elle se relèvera avec elle.

Le cosmos, pour paraphraser saint Paul (Rom. 1,20), est un système de choses invisibles manifestées visiblement. Le monde sensible ne serait pour l'homme qu'un grand et magnifique spectacle d'apparences. Tout a été fait par une intelligence pour des intelligences. A l'origine des substances, spirituelles ou matérielles, il y a une substance d'un autre ordre, il y a l'immatérialité d'un principe spirituel. Nous pourrions même développer ceci en démonstration: ce principe spirituel invisible n'en est pas moins visible à l'intelligence humaine, car l'homme porte en lui-même la preuve que les choses qu'il fait commencent par une volonté: les êtres en quelque sorte ne sont rien que la preuve de

¹ De an. et res., PG 46, 124 B.

² τὸ θέλημα, οἷόν τις ὕλη, καὶ κατασκευὴ καὶ δύναμις αὐτοῦ τε τοῦ κόσμου, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων, καὶ τῶν ὑπὲρ τοῦτον ὄντων, ἐγένετο. De vita S. Gregorii Thaum., PG 46, 920 A.

³ PG 44, 1312 A. Cf. C. Eun. 12; PG 45, 988 BC.

⁴ De hom. op. 23; PG 44, 212 C. Cf. C. Enn. 12; PG 45, 952 B.

l'esprit. Le monde, ainsi envisagé comme un assemblage de phénomènes dont le moindre cache une réalité, est un véritable et sage idéalisme. Dans un sens très vrai, on peut dire que les objets matériels ne sont rien de ce que nous voyons; mais ce que nous voyons est réel par rapport à nous, et c'est assez pour nous d'être conduits ainsi jusqu'à l'existence d'un autre ordre que nous croyons fermement sans le voir¹.

Le monde sensible est, comme le monde intelligible, l'œuvre immédiate de la volonté créatrice, dont le propre est ici de se «réaliser» au sens fort dans une matière dont les sacrements vont jusqu'à faire le véhicule de l'Esprit. Dans cette vue profondément chrétienne de la création, le monde sensible n'échappe pas à la sphère du divin. On prévoit donc qu'il peut être question d'une certaine divinisation du monde sensible.

Place de l'homme dans le monde sensible

Dans la nature sensible, entre le minéral, la plante, l'animal et l'homme, il est possible d'établir une sorte de continuité, et cependant ces êtres divers sont irréductiblement distincts². Cette gradation qui unit les êtres, cet échelonnement fondé sur la spiritualisation progressive des plans, ne met pas en eux de confusion³. La continuité constatée d'un plan à l'autre n'exclut

¹ On saisit la ressemblance de ce raisonnement avec la démarche antique qui remontait du mobile au moteur: *Μὴν ἀρχή τις αὐτῶν ἔσται κινήσεως ἀπάσης ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή*: y aura-t-il pour (les choses) un autre principe du mouvement total que ce mouvement qui se meut lui-même? Platon, Lois 10, 895 a (trad. retouchée d'A. Diès, coll. des Universités de France, Paris 1956); l'Épinomis 980 d et suiv., résume la théodicée des Lois. — Cf. Aristote, Physique 8, 5, 256a. Tout ce livre 8^{ème} est consacré au premier moteur immobile, éternel, inétendu, unique. — L'âme du monde, moteur autonome (Lois 10, 896e), universel (898c) est Dieu. Il faut nécessairement qu'elle soit antérieure à la nature physique, qui reçoit d'elle le mouvement; car comment le κινῶν ne serait-il pas avant le κινούμενον?

² In Eccles., hom. 7; PG 44, 729 AB: *ἀλλ' ἐν τοῖς ἰδίους ἑκαστον μένον δοῖς τῆς φύσεως, ἕως τότε ἔστιν, ἕως ἂν τῶν ἰδίων ὁρῶν ἐντὸς μένῃ*. Voir aussi H. von Balthasar, op. cit., p. 31. — Voir J. Laplace, La Création de l'homme, Paris 1944, Coll. «Sources chrétiennes», p. 36–37, à qui, pour ce paragraphe, nous avons emprunté quelques expressions.

³ De hom. op. 12; PG 44, 161 D: «Tant que cette dépendance est gardée entre les éléments, tous sont unis, chacun à son degré, à la beauté en soi (ἡ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία), car l'élément supérieur transmet sa beauté à celui qui est placé sous lui».

pas la discontinuité¹. «La nature chemine régulièrement vers la perfection (ὁδῶ τινι . . . ἀκολουθῶς)»², et, en même temps, «par paliers successifs (καθάπερ διὰ βαθμῶν)»³.

Ainsi l'homme, portant en lui les éléments du cosmos sensible, est lui-même, par son être physique, une totalité matérielle, un microcosme matériel. Mais en même temps qu'il est un détail et le couronnement du cosmos sensible, il porte en lui les éléments de l'univers spirituel, il est un microcosme intelligible. L'homme est un être cosmique⁴ qui reproduit en lui l'harmonie du monde et toute sa musique⁵.

L'homme participant de la nature divine

On conçoit que l'homme, «se trouvant au croisement de la chair et de l'esprit»⁶, réalisant en lui la synthèse du cosmos in-

¹ Aimé Puech, dans son *Histoire de la littérature chrétienne grecque*, Paris 1930, t. 3, p. 405, a très bien exprimé ce point de la doctrine de Grégoire: «La nature est toujours en mouvement et en transformation; les quatre éléments ont à la fois entre eux des différences et des correspondances qui facilitent le passage de l'un à l'autre». Cette phrase se rapporte à In Hex., PG 44, 108 A à 113 A, et spécialement 108 AB. Voir aussi De hom. op. 1; PG 44, 129 AB où il est parlé, dans le monde sensible, d'un plan intermédiaire d'air ou de feu entre le ciel et la terre: «L'air constitue la limite entre deux activités opposées, mêlant et séparant à la fois en lui-même des éléments hétérogènes par natures» (129 B). Grégoire arrive à l'énoncé d'une sorte de loi: «Des substances de nature radicalement différentes se rejoignent grâce à l'union que mettent entre elles les substances intermédiaires» (129 c). Cf. Or. cat. 6, 3; PG 45, 25 B–28 B: «Dans le monde sensible lui-même, malgré l'opposition des éléments, la Sagesse directrice de l'univers a ménagé un accord équilibrant les contraires. Ainsi se trouve réalisée l'harmonie interne de la création entière . . . » On pense à É. Boutroux, *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Paris 1927, p. 241–242: «La science montre de plus en plus qu'entre l'homme et les êtres inférieurs, on ne saurait creuser de fossé infranchissable, mais qu'il faut accorder, dans l'échelle des êtres, la supériorité avec la continuité».

² De hom. op. 8; PG 44, 145 BC.

³ De hom. op. 8; PG 44, 148 C.

⁴ μικρός δὲ κόσμος ὁ ἀνθρώπος: In Psalm. 3; PG 44, 441 C. — Sur cette question, voir R. Leys, op. cit., p. 66–67, qui remarque que si Grégoire «rejette avec véhémence» dans le *Traité sur la création de l'homme* (chap. 16; PG 44, 177 D–180 B) la théorie de l'homme microcosme, «il ne se refuse peut-être pas tant à reconnaître la parenté de l'homme et sa ressemblance avec le monde qu'à y voir précisément — ce que faisait le stoïcisme panthéiste — le signe de sa grandeur». Également, p. 134, n. 1. — La constitution de l'homme comme unité individuelle est, sous des aspects multiples, un tout. Nous sommes ici en présence d'une très vieille idée que nous pouvons, dans la pensée grecque, faire remonter à Hippocrate: chaque homme est un monde et sa constitution microcosmique est à l'image du macrocosme universel.

⁵ In Psalm. 3; PG 44, 441 BC et 444 A.

⁶ L'expression est de R. Leys, op. cit., p. 37.

telligible et du cosmos sensible, soit au point d'union des deux mondes. Grégoire, en plus, pense qu'une connaturalité foncière (*συγγένεια*) l'unit à Dieu: l'âme est une «participation», une «parente» de la nature divine: *πρὸς τὸ θεῖον συγγενές*¹. «Notre Seigneur Jésus-Christ... nous fit non seulement spectateurs de la puissance divine, mais encore participants de sa nature et parents... (*κοινωνούς... εἰς συγγένειαν*)»².

Malgré la ressemblance de vocabulaire, il y a une opposition foncière entre la pensée de Grégoire et celle de Plotin. Pour celui-ci, cette «parenté» est identité entre l'âme et la nature divine, car la première n'est qu'une émanation de la seconde. Chez Grégoire, au contraire, elle signifie que Dieu a rendu la nature humaine participante de tout bien: c'est tout le divin qui doit passer en l'homme, mais en une communication personnelle de la part de Dieu, libre de la part de l'homme³. Ce don divin, qui réalise en l'homme sa qualité «naturelle», *κατὰ φύσιν*⁴, d'image de Dieu, est partie constituante de l'âme. Si Grégoire ne s'explique pas clairement, et pour cause, sur la distinction que l'on fera plus tard entre nature et surnature, il ne les confond pas puisqu'il affirme que la grâce dépasse la nature⁵. Sa perspective est simplement différente⁶.

¹ De an. et res., PG 46, 97 B.

² De or. dom. 2; PG 44, 1137 A B; — cf. De Beat. 7; PG 44, 1280 D.

³ Sans doute y a-t-il, entre l'homme et Dieu, communauté de nature, mais entre la Divinité et celui qui est à sa ressemblance, il y a une différence: d'une est sans création (*ἀκτίστως*), l'autre reçoit l'existence par création (*διὰ κτίσεως*) (De hom. op. 16; PG 44, 184 C).

⁴ In Eccles., hom. 1; PG 44, 624 B.

⁵ *ὅπερ τὴν φύσιν ἢ χάρις. τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὡς πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν κρινόμενος*; De Beat. 7; PG 44, 1277 C. La page qui suit (col. 1280), de pur style biblique, exprime admirablement la grandeur transcendante et la distance de Dieu à l'homme et à toutes ses œuvres. — Pour l'âme, la vie conforme à sa nature dépasse la «nature» telle que nous l'entendons classiquement aujourd'hui. Dans le De infantibus qui praemature abripiuntur, PG 46, 180 A, l'âme devient participante de la vie, conforme à sa nature, qui lui ouvre les biens offerts dans la béatitude: *οἶμαι καὶ τὴν ψυχὴν... τάξει τινὶ καὶ ἀκολουθῆα μετέχειν τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς... ἐν τῇ μακαριότητι...* Confirmé par la deuxième moitié de *ibid.*, 180 C.

⁶ Les éclaircissements donnés sur ce point par J. Daniélou dans *Platonisme et théologie mystique* (1944¹ et 1954²), critiqués et précisés sur certains points par R. Leys, *op. cit.*, p. 99 et 104, valent toujours. L'auteur n'en a pas changé un mot dans la seconde édition de son ouvrage, à laquelle nous renvoyons pour nos citations; voir spécialement les p. 47, 50, 51 et 185. Dans une note de *La vie de Moïse*, Paris 1955³, p. 101, n. 2, le P. Daniélou a cette heureuse formule: pour Grégoire, «la nature (*φύσις*)»... «est l'homme véritable, créé dans la vie surnaturelle».

Dieu, Bien et Amour suprême, crée l'homme pour avoir à qui se manifester :

« Dieu le Verbe, . . . aucune nécessité ne l'a amené à former l'homme, mais c'est dans la surabondance de son amour qu'il a réalisé la création d'un tel être vivant. Sa lumière en effet ne devait pas rester invisible, sa gloire sans témoin, sa bonté sans bénéficiaire, inactifs tous ses autres attributs, . . . ce qui fût arrivé s'il n'y avait eu personne pour y participer et pour en jouir. Si donc l'homme est appelé à la vie pour prendre part aux biens de Dieu, il est nécessairement apte, de par sa constitution, à partager ces biens. De même que l'œil, par l'éclat propre à sa nature (*φυσικῶς*), participe à la lumière (*ἐν κοινωνίᾳ τοῦ φωτός γίνεται*), et, en vertu de ce pouvoir inné, attire à soi ce qui lui est apparenté (*τὸ συγγενές*), de même il était nécessaire de mélanger à la nature humaine quelque chose d'apparenté au divin (*ἐγκραθῆναι τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενές πρὸς τὸ θεῖον*) afin que cette correspondance lui inspirât un élan vers ce qui lui est propre (*πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἔφρσιν*) . . . Créé pour jouir des biens divins, l'homme devait avoir en sa nature quelque chose d'apparenté à l'objet auquel il participe (*τι συγγενές ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον*). Aussi a-t-il été doué de vie, de raison, de sagesse, et de tous les biens divins, afin que chacune de ces prérogatives fit naître en lui le désir de ce qui lui est apparenté (*ὥς ἂν . . . πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι*) »¹.

Cette page du *Discours catéchétique* précise que la nature humaine, d'une façon spéciale qui la constitue semblable à Dieu, participe à la nature de l'Être divin : « Rien ne peut exister qui ne possède l'existence dans Celui qui est »².

Fonction divinisatrice de l'homme

Détail du cosmos total, l'homme est une totalité à la fois matérielle et spirituelle, sensible et intelligible.

En lui « opère, par un effet de la sagesse divine, un mélange et une combinaison (*μίξις τε καὶ ἀνάκρασις*) du sensible et de l'intelligible, pour que tout puisse participer également au bien (*ὥς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι*), et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la nature supérieure (*καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίῃ τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως*). Aussi, bien que la sphère convenable à la nature intelligible soit l'essence subtile et mobile, qui, par la place qu'elle occupe au-dessus du monde, tire du caractère particulier de sa nature une profonde affinité avec l'intelligible, il se produit, en vertu d'une sagesse supérieure, un mélange de l'intelligible avec la création sensible, pour que rien dans la création ne se voie rejeté, suivant la parole de l'apôtre (I Tim. 4, 4), ni privé de la participation aux privilèges divins.

Voilà pourquoi la nature divine opère dans l'homme le mélange de l'intelligible et du sensible, comme l'enseigne le récit de la création du monde, . . . pour que l'élément terrestre s'élève par son union avec la divinité, et que cette seule et même grâce puisse s'étendre également à travers toute la création (*καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι*), par le mélange de la nature inférieure avec celle qui domine le monde »³.

¹ Or. cat. 5, 3-6; PG 45, 21 BD.

² Or. cat. 25, 1; PG 45, 65 D.

³ Or. cat. 6, 3-4; PG 45, 25 B-28 A.

«En réalisant dans l'homme l'union de ces deux natures, Dieu leur a permis de se pénétrer¹, et grâce à cette union la nature sensible peut participer comme l'autre aux attributs divins»². Le rôle de l'homme est donc de diviniser le cosmos sensible en servant d'intermédiaire entre ce cosmos et Dieu.

Dans la visée divine primitive, avant la chute, l'homme, «cet animal rationnel»³, est un intermédiaire indispensable⁴ entre le monde spirituel et le monde matériel, entre l'invisible et le visible. Il a été constitué prémices de la création par tous les éléments de la nature, afin d'unir en lui toutes choses à la Divinité. Dieu a voulu réaliser en lui la plus grande spiritualisation possible : pour le former, il unit à la substance spirituelle «le subtil et le lumineux de la nature sensible»⁵. L'homme, récapitulant en lui-même la perfection de l'univers matériel et animal, est «de terme ultime où tout le reste aspire»⁶ : il a été «créé corps et âme afin qu'en lui le monde matériel ait accès aux biens de l'esprit»⁷.

L'accent est mis ici sur le rôle cosmique de l'homme comme facteur de divinisation. «L'âme humaine est placée aux confins de deux mondes et de deux natures (ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή δύο φύσεων οὐσα μεθόριος)»⁸ ; «entre deux extrêmes opposés l'un à l'autre, la nature humaine tient le milieu (μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον) :

¹ Or. dom. 4 ; PG 44, 1165 BD.

² Discours catéchétique, éd. L. Méridier, p. XXXII-XXXIII.

³ τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον ὁ ἀνθρώπος, De hom. op. 8 ; PG 44, 145 C. — τὸ λογικὸν τοῦτο καὶ διανοητικὸν ζῶον, ὁ ἀνθρώπος, De virg. 12 ; PG 46, 369 B ; ici, cette qualité est liée à la ressemblance avec Dieu. — ἀνθρώπου ἰδίον ἡ λογικὴ χάρις ἐστίν, De infantibus qui praemature abripiuntur, PG 46, 168 B.

⁴ Voir supra p. 72 et la note, 3. L'homme est médiateur entre la matière et l'esprit parce qu'il les unit en lui. Il est aussi la fin immédiate de l'univers matériel qui, par son intermédiaire, tend à Dieu, — de telle sorte que, sans l'homme, cet univers n'aurait aucune raison d'être.

⁵ De hom. op. 8 ; PG 44, 145 C.

⁶ J. Laplace, *Introd. à La création de l'homme*, p. 36.

⁷ R. Leys, op. cit., p. 65. De Infantibus qui praemature abripiuntur, PG 46, 173 B ; De or. dom. 4 ; PG 44, 1165 CD.

⁸ In Cant., hom. 11 ; PG 44, 1009 A. Ici encore l'influence de Plotin se fait sentir : «L'âme est placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible» (Enn. 4, 8, 7). Mais le contexte est différent chez Plotin, qui remarque que l'homme, participant aux deux mondes, est incapable de connaître réellement et complètement l'un et l'autre. — R. Leys, op. cit., p. 50, n. 9, remarque : «L'homme apparenté à Dieu par l'esprit, au monde par le corps, se trouve en Philon. Il est dit μεθόριος entre la nature immortelle et la nature mortelle.» — Philon, De opif. mundi, (51) 146, éd. min. L. Cohn, Berlin 1896, t. 1, p. 42 ; — ibid., (46) 135, p. 39.

entre la nature divine et incorporelle et la vie de l'irrationnel et de la brute¹. L'homme est, nous l'avons vu, monde en miniature, microcosme. Le cosmos sensible va s'élevant jusqu'à l'homme, terme ultime de son aspiration². Si l'homme porte en lui les éléments de l'univers³, c'est afin d'y exercer une fonction média-trice et le faire avancer vers sa perfection. L'homme contribue à diriger vers Dieu toute la création. De même qu'en lui, par son choix libre, la matière tend à l'esprit, de même le monde, si l'homme reste fidèle à la nature que Dieu a voulue pour lui, trouve son achèvement dans la remontée du cosmos à Dieu. Nous avons là comme un rappel du démiurge platonicien du *Timée*, ordonnateur qui façonne le monde sensible d'après le monde intelligible idéal et qui conduit toutes choses au Bien. Ce démiurge platonicien a ceci de commun avec l'homme divinisateur cosmique nysséen qu'il est une cause active, mais non créatrice libre et inconditionnée. Il ne produit rien d'absolument neuf ni dans l'ordre de l'être ni dans l'ordre du devenir; collaborateur de Dieu, il ne fait que combiner d'après un idéal antérieur d'ordre, d'harmonie et de beauté, des éléments préexistants, mais constituant chez Platon une matière éternelle et indépendante du démiurge qui ne fait que régler la proportion des essences, dont le mélange constituera les âmes et les corps. En somme, l'homme est dans la création sensible ce qu'est Dieu dans le cosmos total⁴.

Telle est, dans son ensemble, la signification à donner à l'homme. Mais sa nature même de créature veut que l'homme soit imparfait, le parfait étant précisément «ce qui n'est pas fait».

¹ De hom. op. 16; PG 44, 181 BC.

² De hom. op. 1, 2 et 8; PG 44, 132C–133 B, et 145 BC.

³ De hom. op. 8; PG 44, 148 B. Dom J. Juglar, op. cit., p. 182–183, a écrit deux des meilleures pages de langue française sur notre solidarité avec l'univers.

⁴ Ces lignes sur le démiurge platonicien intermédiaire nécessaire entre le vrai Dieu et le monde nous rappellent le *Logos* philonien, la plus ancienne des choses créées (Leg. alleg. 3, 61, 175; Cohn, t. 1, p. 147), premier-né des anges (De migr. Abrahami 1 et 2; t. 2, p. 260; De confus. linguarum 28; t. 2, p. 247), «divinité de second ordre» (Leg. alleg. 2, 21, 86; t. 1, p. 98), qui n'est point en Dieu, mais *μεθόγιος* entre lui et la créature (qui est ici l'homme), médiateur de ces deux extrêmes (De somniis 2, 28; t. 3, p. 271–272), «ombre de Dieu» et «instrument» à l'aide duquel Dieu travaille sur la matière primordiale (Leg. alleg. 3, 31, 96; t. 1, p. 128), la prépare, la forme (De Cherubim 35, t. 1, p. 197), etc. — Sur Grégoire dépendant de Philon et Plotin, voir surtout H. Koch, *Das mystische Schauen beim heiligen Gregor von Nyssa*, dans *Theologische Quartalschrift* 80, 1898, 397–420.

Créature composée, l'homme, avant même qu'il ait fait l'expérience du mal, était constitué ontologiquement dualisme irréductible, appuyé sur deux *πάθη*, celui de l'esprit et celui de la matière. Mais ce dualisme, qui était l'équilibre harmonieux de deux tendances opposées, se révélera équilibre instable, car l'homme est fragile. Fragile, du fait de l'instabilité intérieure liée au devenir, lui-même inséparable de la condition de créature. Partage au sens kierkegaardien du mot *διψυχία* qui fait osciller l'homme du bien au mal. Fragile du fait que l'homme, marqué à la ressemblance de Dieu, est indépendant et libre, donc capable de révolte, et qu'en même temps son intelligence obscurcie l'entraîne à des choix non conformes à sa nature. L'esprit, soumis au nombre, c'est-à-dire enfermé dans les limites de l'espace et du temps, est déjà de soi incapable de connaître l'essence des choses. Mais en plus le diable cherche, par tous les moyens, à tromper l'homme dans ses choix. «Une lampe dont la mèche a pris feu de tous côtés, — si on ne peut éteindre la flamme en soufflant dessus, on mélangera de l'eau à l'huile, et l'on obscurcira la flamme. De même, ayant par fraude mêlé le vice à la libre volonté de l'homme (*τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου*), l'ennemi a provoqué comme l'obscurcissement et l'extinction du bienfait divin... Voilà pourquoi le genre humain est plongé dans les maux présents»¹. Pour Grégoire comme pour Platon, le vice est le compagnon de l'erreur. L'homme, qui n'aurait pu choisir le mal s'il s'était présenté dans sa brutale nudité, a pris pour le bien ce qui n'en a que l'apparence². Il a donc péché surtout par imprudence et ignorance³. D'autre part, comme l'homme est ouvert sur le monde par tous ses sens, Grégoire nous rappelle en une admirable page de la cinquième homélie sur l'oraison dominicale qu'il n'est nullement nécessaire de remonter à Adam pour expliquer la chute; le milieu dans lequel nous vivons suffit à exciter en nous les péchés des sens, de l'esprit et du cœur. La vue, l'ouïe, le toucher sont des fenêtres grandes ouvertes par lesquelles entrent en foule les voluptés et les passions: jalousie, envie, haine, etc⁴. Comme le dit Euripide dans sa tragédie d'Hécube: «De la folie

¹ Or. cat. 6, 11; PG 45, 29C.

² Or. cat. 21, 5; PG 45, cap. 22, col. 60C.

³ ἡ περὶ τὸ ὄντως καλὸν ἀκρισία, De mortuis, PG 46, 697C—500A.

⁴ Or. dom. 5; PG 44, 1185B—1188B. Grégoire de Nysse cite Jérémie 9, 20 (ou 21, suivant les versions) comme son contemporain Ambroise de Milan dans le De fuga saeculi 1, 3; PL 14, 570. — Cf. De virg. 21; PG 46, 401A.

d'un seul est sorti le malheur de tous»¹. Mais cette faute ancienne n'enlève rien à la culpabilité de ceux qui pécheront ensuite: elle détermine une occasion de chute, non la chute elle-même.

Et c'est le péché, qui, dans la doctrine nysséenne, joue un rôle primordial. Délivrer l'homme de la mort et le déifier, tel sera, selon Grégoire, le dessein du Sauveur. La Rédemption est une seconde naissance (*ἐτέρα γέννησις*) qui nous élève à la vie véritable et bienheureuse². Allant de l'Incarnation du Christ au couronnement de sa Résurrection et de son Ascension, l'acte rédempteur sauve l'homme en le saisissant au plus intime de son être par l'Incarnation, principe de la seconde création (*δεύτερα κτίσις*). La première nous formait. La seconde nous reforme³.

«Autrefois, Dieu façonna l'homme, . . . maintenant il s'en revêt (*περιέπλασε*); autrefois il créa, à présent il est créé; autrefois le Verbe fit la chair, maintenant il se fait chair, afin de spiritualiser notre chair, étant entré en la participation de notre chair et de notre sang»⁴.

Mais si l'acte rédempteur embrasse toute l'Incarnation de la Naissance à la Résurrection et à l'Ascension, l'Incarnation à l'inverse, ne se réalise que dans la totalité du drame rédempteur, culminant dans la mort sur la croix, expression suprême de la liberté du Christ, de la libération de l'homme dans le Christ, de la restauration de l'univers par le Christ homme et Dieu:

«De la croix . . . à la forme quadripartite . . . , nous apprenons que celui qu'on y étendit au moment où (s'accomplissait) le plan (divin) par sa mort (*ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας*), est celui qui unit étroitement et ajuste à lui-même l'univers (*τὸ πᾶν*), en ramenant par sa propre personne à un seul accord et à une seule harmonie les diverses natures des êtres (*τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις*)»⁵.

L'Incarnation réconcilie donc la création entière avec Dieu: c'est un acte qui refait l'unité cosmique détruite par le péché des anges et celui de l'humanité.

Mais l'harmonie primitive n'est restaurée intégralement qu'à la Résurrection par la victoire sur la mort. Notre nature, désinté-

¹ V. 641; trad. L. Méridier, Coll. des Universités de France, Paris 1956, p. 205.

² C. Eun. 4; PG 45, 640 B.

³ C. Eun. 4; PG 45, 636 D–637 A, et *ibid.* 2; 501 A–504 B.

⁴ C. Eun. 4; PG 45, 637 A B.

⁵ Or. cat. 32, 6; PG 45, 80 D–81 A. On pourrait citer en entier le chap. 32. Chez Grégoire, la croix du Christ a gardé tout son relief. La Vie de Moïse est très explicite aussi, surtout PG 44, 372 BC, 413 A–416 B; C. Eun. 5; PG 45, 693 D–696 C; In Pascha or. 1; PG 46, 621 C–625 B.

grée par le péché jusqu'à la corruption de son composant corporel, retrouve en droit l'intégrité primitive:

«Dieu le Monogène ressuscite lui-même l'homme qu'il se mélange à lui-même (*τὸν ἀνακαθέντα ἀνθρώπον αὐτῷ*), après avoir séparé l'âme du corps et les avoir tous deux réunis de nouveau: et de cette manière se produit le salut universel de notre nature (*τῆς φύσεως*); aussi bien l'appelle-t-on auteur de la vie; car en celui qui meurt pour nous et qui ressuscite, Dieu le Monogène réconcilie le monde (*τὸν κόσμον*) avec lui-même, nous rachetant, tels des prisonniers, par son sang qui nous est apparenté (*ἡμᾶς διὰ τοῦ συγγενοῦς ἡμῶν αἵματος*), nous tous qui lui sommes unis par la chair et le sang, selon la parole de l'apôtre qui dit que nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés par sa chair (cf. Éphés. 1, 7)¹.

Par la croix, c'est-à-dire par sa mort et sa résurrection, l'homme-Dieu réconcilie avec la divinité la création, cosmos intelligible et sensible, qui «tout entière regarde vers le Christ (*πᾶσα πρὸς αὐτὸν ἢ κτίσις βλέπει*), tourne autour de lui et tient de lui sa cohésion»². Coupée de Dieu par le péché de l'humanité au point de n'accomplir plus en plénitude sa liturgie, «la création cosmique et hypercosmique, autrefois en lutte avec elle-même, réalise son accord dans l'amitié, et nous autres les hommes, nous unissons notre voix à celle des anges et prenons part avec piété à leur divine louange (*θεολογίαν*)»³.

Mais si le diable est vaincu, si le Christ a vraiment divinisé l'homme, il pourrait sembler que, pour Grégoire, l'œuvre du Christ ait vraiment tout achevé. En fait, si la divinisation de l'humanité singulière du Christ s'accomplit bien au moment de l'Incarnation, la divinisation du plérôme de l'humanité «n'est encore que virtuelle par rapport aux sujets de l'existence temporelle»⁴ et ne s'opère que dans la foi au Christ par l'effort moral et par les sacrements.

¹ Adv. Apoll. 17; PG 45, 1156 CD. — C. Eun. 12; PG 45, 889 CD.

² Or. cat. 32, 8; PG 45, 81 B.

³ In bapt. Christi, PG 46, 599 A B. Sur le sens de *θεολογία*, voir J. Lemarié, La manifestation du Seigneur, Paris 1957, p. 354, note. Cf. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, t. 1, Eastern Liturgies, Oxford 1896, Glossary of Technical Terms, p. 598. Même sens de ce mot au moyen âge: J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, p. 215. — Cf. In Psalm. 9; PG 44, 485 BC.

⁴ «En somme, selon Grégoire de Nysse . . . tous les hommes ont donc été sanctifiés (dans le Christ) et par sa médiation . . . Toutefois, cette sanctification de l'espèce, bien qu'actuelle relativement à l'Idée, n'est encore que virtuelle par rapport aux sujets de l'existence temporelle. A mesure qu'ils naissent à cette existence, les individus entrent dans le rayonnement de la sainteté qui émane du Christ et de la nature humaine en lui; ils participent à cette sainteté,

Si l'homme, trait d'union entre le cosmos sensible et le cosmos intelligible, laissait s'éteindre en lui l'esprit, il manquerait sa destinée et compromettrait celle de l'univers, car «d'une certaine façon, c'est une seule et même chose que l'acquisition de la vertu parfaite et celle de la divinité. La vertu en effet ne réside pas en dehors de la divinité»¹. D'où la nécessité de l'ascèse, dont le rôle est d'établir l'homme dans l'*ἀπάθεια*. Par notre mort au péché, nous participons librement à la mort du Sauveur, et nous reconquérons notre nature première. Mais l'*ἀπάθεια*, qui signifie la séparation d'avec les *πάθη*, conçue soit comme une déchéance non peccamineuse, soit comme des vices capitaux, loin d'être pour Grégoire une ataraxie au sens démocritéen ou stoïcien, est une disponibilité active qui surmonte, en les maintenant dans l'harmonie, l'antagonisme du corps et de l'esprit.

Cette notion d'harmonie nous ramène au mot dont les Grecs désignaient la vertu. L'*ἀρετή*, chez Grégoire, signifie l'union harmonieuse, dans l'homme, du monde sensible et du monde intelligible, l'adaptation parfaite de tous les plans cosmiques. Ainsi retrouve-t-on sous la plume de Grégoire, en un sens ontologique et cosmique auquel il n'a certainement pas songé, la définition aristotélicienne de la vertu comme juste milieu². Le rôle d'intermédiaire dévolu à l'homme³, jusque dans les luttes où il s'efforce de reconquérir les titres effacés d'une noblesse primitive, se trouve ainsi mis en valeur d'une façon assez inattendue. L'ascèse purificatrice remédie à la déchéance de l'âme et du corps en les ramenant, par l'*ἀπάθεια*, à la liberté intérieure.

La mort, suprême ascèse, porte à son ultime perfection cette purification, parce qu'elle est une rupture définitive avec le

non point tant peut-être par un effet nécessaire de cette contagion physique, que dans la mesure de leur adhésion libre, par la foi, à l'action mystique que le Christ exerce sur eux.» L. Malevez, *L'Église dans le Christ*, dans *Recherches de science religieuse* 25, 1935, 278. Cf. A. Lieske, *Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, dans *Scholastik* 14, 1939, 508–509; et *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 70, 1948, 330–331.

¹ In Cant., hom. 8; PG 44, 972 C.

² *πᾶσα ἀρετὴ ἐν μεσότητι θεωρουμένη*, dit Grégoire, *De virg.* 8; PG 46, 353 B. — In *Eccles.*, hom. 6; PG 44, 697 C. — In Cant., hom. 4; PG 44, 833 A. — La formule d'Aristote, *Éthique de Nicomaque* 2, 6, 13 (1100 b 36) est: *μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή*. Voir aussi 2, 5, 1–5 en entier.

³ *De hom. op.* 8; PG 44, 145 C: (τοῦ ἀνθρώπου) ἡ αἰσθητικὴ (δύναμις) . . . μέσως ἔχουσα τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὕλωδεστέρως οὐσίας.

péché et les passions¹. Mais par le fait même que Grégoire voit l'essence de l'homme dans le composé et non pas dans l'âme seule, la séparation de l'âme et du corps ne saurait être définitive. La mort, parce qu'elle imite la mort du Christ et consomme la mort mystique du baptême, ne peut être qu'une ouverture sur la résurrection, conçue comme restauration intégrale de notre vraie nature², et comme réalisation plénière de l'image originelle. Ainsi se rétablit le règne de la vie au sein d'un univers désorganisé par la mort.

En résumé, avant la chute, le cosmos sensible était ordonné à Dieu par l'intermédiaire de l'homme, c'est-à-dire que l'homme était médiateur entre le cosmos sensible et la Divinité³.

Après la chute, le Sauveur, en se faisant homme, vint délivrer de la mort l'humanité et la diviniser⁴. Par son incarnation, en effet, le Christ la contient tout entière en lui⁵. Cette inclusion

¹ De mortuis, PG 46, 529 A et *passim*. «Pour (Méthode) comme pour Grégoire, la mort est une institution temporaire, faite pour permettre au corps de se délivrer du mal par la décomposition.» L. Méridier, op. cit., p. XXXVI.

² ἀνάστασις ἐστὶν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις: De an. et res., PG 46, 148 A.

³ Dans une pensée qui admet comme celle de Grégoire que tout vient de Dieu immédiatement par création, il est certain que tout est ordonné à Dieu, mais il est moins clair que l'inférieur soit ordonné à Dieu par l'intermédiaire du supérieur. En théologie rigoureuse, il faudrait poser la question du principe même de cette dernière ordination. En fait, chez Grégoire, il y a sans doute, dans un éclairage platonicien, le principe «que l'esprit tire sa perfection de sa ressemblance avec la beauté prototype de toutes les autres perfections», et «que la nature, administrée par l'esprit, s'attache à lui» (De hom. op. 12; PG 44, 161 C), mais surtout ce qu'il pense être une constatation d'expérience: «La nature, par les propriétés de la vie qui sont comme des degrés, paraît faire sa route en avant de l'inférieur au plus parfait.» («Formule frappante de l'évolutionnisme de Grégoire» remarque le P. Daniélou dans une note à la trad. cit. de La création de l'homme, p. 111) (De hom. op. 8; PG 44, 148 C). — La constatation expérimentale que Grégoire pensait faire, le grand biologiste Jakob von Uexküll ne l'aurait pas admise comme telle: „Aus dem alten Stamm entfalteteten sich in neuen Lebensmelodien neue Gestalten, in Hunderten von Variationen sich auslebend, aber niemals Übergänge zeigend aus Unvollkommenem ins Vollkommenere.“ Bedeutungslehre, dans rowohlts deutsche enzyklopädie, n. 13, Hamburg 1956, p. 149.

⁴ C. Eun. 2; PG 45, 533 A: συνάπτων τὸν ἄνθρωπον δι' ἐαυτοῦ τῇ θεότητι.

⁵ Voir J. Tixeront, Histoire des dogmes, Paris 1909, t. 2, p. 151—152, mais surtout, beaucoup plus élaborés, les indispensables discernements de L. Malevez, art. cit.: «Ce langage christologique qu'on vient d'entendre paraîtra plein de ténèbres, et même tout proche de l'absurdité» (p. 270). «On rendrait très exactement la pensée de Grégoire en disant que le Verbe s'est uni immédiatement à une nature singulière et médiatement à la nature universelle, en

visé à réaliser l'union à Dieu de tous les hommes dans le Christ à la fin des temps.

D'autre part, en assumant une nature humaine et en possédant par conséquent tous les éléments de l'humain¹, le Christ s'est uni la création entière, puisque l'homme est un microcosme dans lequel communient la matière et l'esprit et se rencontrent le monde sensible et le monde intelligible. Dans l'homme Jésus, la création entière, jusqu'aux plus infimes créatures, se trouve divinisée².

L'homme, divinisateur cosmique, s'est trouvé, avec l'Incarnation, relayé dans cette fonction par le Christ. Relayé et infiniment dépassé, puisque l'union personnelle avec le Verbe, privilège exclusif de l'humanité du Christ, a étendu sa vertu et ses conséquences à toutes les créatures rationnelles³. Relayé, mais non remplacé, car le Christ, pour accomplir sa mission, a dû devenir l'un des hommes. Et c'est pourquoi nous pouvons dire que, dans la pensée de Grégoire de Nysse, l'homme, comme le Christ, a des pouvoirs divins.

vertu de l'immanence nécessaire de celle-ci dans celle-là» (p. 272-273). En plus de cette phrase souvent citée, il est indispensable de lire les p. 272-274.

¹ C. Eun. 2; PG 45, 549 AB.

² Saint Jean Damascène fera sienne cette théorie: In Transfigurationem Domini or. 18; PG 96, 572-573 et In Nativitatem Deiparae hom. 1; PG 96, 661 C.

³ C'est cette extension qui a amené Grégoire à professer la rédemption du diable dans la restauration universelle (cf. Or. cat. 26, 5. 8 et 9; PG 45, 68 D et 69 BC).

The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. John Chrysostom

H. BENEDICT GREEN C. R., Mirfield

In this, the jubilee year of the publication of Dom R. H. Connolly's edition of the *Liturgical Homilies of Narsai*¹, it will hardly be necessary to remind members of this conference at length of the evidence there set out concerning baptismal practice in Syria. The apocryphal *Acts of Judas Thomas* and of *John*, the *Didascalia Apostolorum*, Ephraim, Aphraates and two Syriac narratives of the 5th–6th centuries were all laid under contribution to establish to the general satisfaction of scholars that the Syrian initiation rite from the 3rd century onwards consisted of a sealing (*rushmā*) of the candidate in oil, followed by an anointing of the whole body, followed by baptism in water, with no further ceremony intervening between this last and the eucharist. A post-baptismal anointing did not establish itself among the Nestorians, the true heirs of the Syrian liturgical tradition, until the patriarchate of the westerniser Ishoyābh III in the mid-7th century.

Connolly carefully refrained from committing himself about the meaning of the pre-baptismal sealing and anointing, a reticence which was not shared by some of his successors in the field. The name which most readily springs to mind in this connexion is that of the late Dom Gregory Dix, who consistently assumed their identity with the rite of confirmation elsewhere administered after baptism². But he had been anticipated in his jump to this conclusion by earlier and, it may be said, soberer scholars, such as (and the list makes no claim to exhaustiveness) T. Thompson³, F. E. Brightman⁴, and J. Coppens⁵. A subsequent recruit

¹ Texts and Studies VIII 1, Cambridge 1909. See pp. XLII–L.

² Confirmation or Laying on of Hands?, London 1936. The Theology of Confirmation in Relation to Baptism, Westminster 1946, p. 15; etc.

³ The Offices of Baptism and Confirmation, Cambridge 1914, pp. 30–31.

⁴ In Essays on the Early History of the Church and Ministry (ed. H. B. Swete), London 1918, pp. 350–351.

⁵ L'imposition des mains, Paris 1925, p. 281.

was the late Dr T. W. Manson, who in several places attempted to trace this alleged duality of baptismal origins back into the pages of the New Testament itself¹. The grounds of the assumption were presumably the use of the term *rushmā* (the equivalent of *σφραγίς* or *signaculum*), and its administration in oil; only two of the writers I have named ventured to supply evidence of the significance attached to it, Thompson and Dix, and at no point do their citations coincide.

Thompson based his view of the pre-baptismal sealing on three points: the language of the homilies of Narsai, in which it is connected with the Holy Spirit; the word "seal" applied to it by Ephraim; and a phrase in the Jacobite order which he quoted as "Send thy holy Spirit upon those who are to be baptised". Of these the second, the only item earlier than the 5th century, rests on the insecure prior assumption that the seal is always to be identified with the gift of the Spirit, and therefore does not appear to call for further discussion. The third appears to be a paraphrase rather than a quotation of the prayer for recitation after the creed printed in Denzinger²; the relevant petition runs: *Dignare, Domine, immittere super eos Spiritum tuum sanctum, et descende, et scrutare omnia eorum membra ac praeputia et sanctifica eos, ut digni fiant sancta unctione et perfecta fide.*

This is a prayer for the descent of the Holy Spirit, it is true, but its purpose seems to be not so much his indwelling of the candidates as their preparation for baptism; which is some distance from the meaning assigned to confirmation in regions where its practice is undisputed. There remains only the argument from Narsai. Thompson did not cite the passages he had in mind, and the language of Syrian liturgical rhapsody is not easy to pin down to the necessary consistency or precision; but it does seem fair to say that by the time of Narsai the seal is regarded as having a sacramental character, and that the operation of the Holy Spirit in the oil is more or less parallel to his operation in the water. "Oil and water he lays first as a foundation, and by his words he completes and builds the name of the Divinity. With liquid oil and weak water he recasts the body: and instead of clay he changes (and) makes (it) pure gold³." It is true that he says of the

¹ Journal of Theological Studies 48, 1947, 26. Scottish Journal of Theology 2, 4, 1949, 394. Bulletin of the John Rylands Library 30, 2, May 1947.

² Rituale Orientalium I, Würzburg, 1863, p. 273.

³ Connolly, Texts and Studies VIII 1, p. 42, l. 17.

seal (and it is the only occasion on which he mentions the Spirit in connexion with it) "... for the stamp that he sets is not his but his Lord's ... and because it is not his it drives out iniquity and gives the Spirit¹." But against this must be set the language that he uses of the two together: "With the external sign (*rushmā*) he touches the hidden diseases that are within; and then he lays on the drug of the Spirit with the symbol (*āthā*) of the water²." Thompson's interpretation would imply that the seal conferred the Spirit in a sense in which the water did not; but Narsai has said nothing to suggest this.

The evidence adduced by Dix in his pamphlet *Confirmation or Laying on of Hands?*³ for the meaning (as opposed to the practice) of the pre-baptismal anointing was drawn entirely from the *Apostolic Constitutions*. The literary character of this compilation does not encourage us to treat it, where uncorroborated, as wholly reliable evidence for the contemporary liturgical practice of its own region, and the order of the rite of initiation which it presupposes includes in all cases an anointing after baptism. If, as Dix assumed, this was a recent addition to a rite which had previously lacked it, we must allow the possibility that its addition has confused the significance attached to the pre-baptismal one. In fact two of the passages⁴ are cited only for the use of the epithet *πνευματικός* in connexion with this first anointing, which does not prove very much; and in the remaining two, which say respectively "the oil stands for the holy Spirit" and "that the oil may be a partaking of the Holy Spirit," a glance at the context will show that the compiler is distributing the significances of the respective parts of the baptismal sequence known to him according to a private, somewhat arbitrary, and not wholly consistent symbolism of his own. A single example must suffice: *ἔστι τοίνυν τὸ μὲν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον, τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς, τὸ ἔλαιον ἀντὶ πνεύματος ἁγίου, ἢ σφραγὶς ἀντὶ σταυροῦ, τὸ μύρον βεβαίωσης τῆς ὁμολογίας*⁵.

The evidence thus far cited does not add up to a very strong case for the association of the gift of the Holy Spirit with the pre-baptismal seal and unction, even if none were forthcoming on

¹ Ib. p. 44, l. 35.

² Ib. p. 43, l. 4.

³ p. 3.

⁴ iii 16, 4; vii 42, 1 ff.

⁵ iii 17, 1; cf. vii 22, 2.

the other side. But such evidence there now is. The explanation given with such confidence by the scholars named now calls for radical revision in the light of the series of eight hitherto unknown baptismal catecheses of St. John Chrysostom discovered in 1955 by Fr. Wenger in a MS of the 11th century at the Athonite monastery of Stavronikita, and since published by him in the series *Sources Chrétiennes*¹. Fr. Wenger, who has pressed into service as corroborative evidence other scattered catechetical remains of Chrysostom, notably the little-known series of three published by Papadopoulos-Kerameus in the same year as Connolly's *Narsai*², assigns them to his Antioch period and possibly to the year 390. The new discovery has a double importance: (1) as corroborating from an unexpected quarter the evidence which Connolly had collected almost exclusively from Syriac documents³; (2) as throwing light on the significance attached to the pre-baptismal seal by one for whom it was the normal practice of his church.

(1) The new catecheses, to the evident embarrassment of their editor (who makes no allusion to Connolly's findings)⁴, leave no room for any post-baptismal anointing or consignation. This is the only significant divergence of the rite which they follow from that expounded, very slightly later, in the homilies of Theodore of Mopsuestia⁵; the latter has introduced a consignation after baptism, which Theodore associates (whether sacramentally or only typologically is disputed)⁶ with the descent of the Spirit on the newly-baptised Christ. But Chrysostom's neophytes proceed straight from the font to the kiss of peace and the eucharist: *Εὐθέως γὰρ ἀνίοντας αὐτοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ναμάτων πάντες οἱ παρόντες περιπλέκονται, ἀσπάζονται, καταφιλοῦσι, συνήδονται, συγχαίρουσιν ὅτι οἱ πρότερον δοῦλοι καὶ αἰχμάλωτοι ἀθρόον ἐλεύθεροι καὶ υἱοὶ γέγονασι καὶ εἰς τὴν βασιλικὴν ἐκλήθησαν τράπεζαν. Μετὰ γὰρ τὴν ἐκεῖθεν ἀνοδὸν εὐθέως ἐπὶ τὴν*

¹ Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses Baptismales Inédites*, ed. A. Wenger: *Sources Chrétiennes* 50, Paris 1957.

² A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra*, St. Petersburg 1909.

³ The single exception is the *Didascalia Apostolorum*, composed originally in Greek (see Connolly's edition, Oxford 1929, p. xi).

⁴ Wenger, *Sources Chrétiennes* 50, pp. 99–101.

⁵ Theodore of Mopsuestia, *Catechetical Homilies* xiv 27 (ed. Tonneau-Devrèsse, *Studi e Testi* 145, Rome 1949).

⁶ For details of the disputants, see G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London 1951, p. 202 n. 4.

τράπεζαν ἄγονται τὴν φοικτὴν καὶ μυρίων γέμουσαν ἀγαθῶν καὶ τοῦ σώματος ἀπογεύονται καὶ τοῦ αἵματος τοῦ δεσποτικοῦ καὶ οἰκητήριον γίνονται τοῦ Πνεύματος¹.

This is so far in line with passages from Chrysostom's other writings which see the remission of sins and the gift of the Spirit conferred by the single action of water-baptism. Thus in *In Jo. hom.* 26,1² he says: *Τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ἐλέγετο· Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἔρπετα ψυχῶν ζωσῶν· ἐξ οὗ δὲ ἐπέβη τῶν Ἰορδάνου ῥείθρων ὁ Δεσπότης, οὐκ ἔτι ἔρπετα ψυχῶν ζωσῶν, ἀλλὰ ψυχὰς λογικὰς καὶ πνευματοφόρους τὸ ὕδωρ ἀναδίδωσι*, and in his comment on the baptism of the Spirit promised in Acts 1,5 and its apparent separation from baptism in water he points out that *ἐφ' ἡμῶν μὲν γὰρ ἀμφοτέρωθεν γίνεται ὅψ' ἐν*³. But the new homilies also lay considerable emphasis on the imposition of a hand during the baptism: *Τότε λοιπὸν διὰ τῶν ῥημάτων τοῦ ἱερέως καὶ τῆς τούτου χειρὸς ἡ ἐπιφοίτησις ἐφίπταται τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου καὶ ἄλλος ἀντ' ἄλλον ἀνεισι*⁴; as though this imposition had a special part to play in the bestowal of the Spirit. It would probably be oversophisticated to infer, as Fr. Lécuyer in a recent article tentatively does⁵, that Chrysostom thinks of two distinct sacramental actions going on simultaneously. The imposition of a hand during the immersion is perfectly familiar from other rites, e. g. the Hippolytan⁶; what is different here is the assumption that the hand imposed at this point will normally be that of the bishop (*ιερεὺς*), and this may not be without its significance for the absence from the tradition which Chrysostom represents of any further episcopal rite after the baptism proper.

(2) What then was the significance of the seal before baptism? Its position should first be noted. It follows and is evidently very closely associated with the renunciation of Satan and its accompanying expression of adherence to Christ; and these, according to the evidence of Papadopoulos-Kerameus' third catechesis⁷, have been moved forward, presumably owing to

¹ Catechesis ii 27; Wenger, *Sources Chrétiennes* 50, pp. 148–149.

² PG 59, 153.

³ In Act. Apost. Hom. I 5 (PG 60, 21 C).

⁴ Catechesis ii 25; Wenger, *Sources Chrétiennes* 50, p. 147.

⁵ J. Lécuyer, «San Juan Crisóstomo y la Confirmación», in *Orbis Catholicus* (Herder, Barcelona), November 1958, pp. 385–387.

⁶ Apostolic Tradition xxi 12; Dix, p. 36.

⁷ Catechesis iii, *Varia Graeca Sacra*, p. 171 (see p. 87 n. 2); cited Wenger, *Sources Chrét.* 50, p. 79.

the number of candidates for baptism, from the paschal night to the afternoon of Good Friday. The seal has thus become dissociated from the anointing of the whole body, of which, in the earlier descriptions collected by Connolly, it appears to have been originally the initial act. It is performed by the bishop anointing *ἐπὶ τοῦ μετώπου τῷ μύρῳ τῷ πνευματικῷ, τὴν σφραγίδα ἐπιτιθεῖς . . .*¹. That the *σφραγίς* is in the form of a cross is evident from what follows; the unction is a protection against the assaults of the devil who has just been renounced; *διὰ τοῦτο ἀλείφει ἐπὶ τοῦ μετώπου καὶ τὴν σφραγίδα ἐπιτίθησιν ἵνα ἀποστρέψῃ τὰς ὄψεις ἐκεῖνος. οὐδὲ γὰρ ἀντιβλέψαι τολμᾷ ὁρῶν τὴν ἐκεῖθεν ἀστραπὴν ἐκπηδῶσαν καὶ ἀποτυφλοῦσαν αὐτοῦ τὰς ὄψεις*². Chrysostom goes on to say that a long battle against the devil awaits the neophyte, and therefore the bishop by the unction introduces him as an athlete into *τὸ στάδιον τὸ πνευματικόν*³. The parallel passage in the catechesis of Papadopoulos-Kerameus explains the composition of the chrism: *τὸ δὲ χρίσμα τοῦτο ἔλαιον ὁμῶν καὶ μύρον ἐστὶ, μύρον μὲν ὡς νύμφην, ἔλαιον δὲ ὡς ἀθλητὴν*⁴. But of the Holy Spirit there is no mention from beginning to end.

Is this an isolated peculiarity, or is it characteristic of the Syrian tradition as a whole? The earlier witnesses to the Syrian baptismal tradition cited by Connolly are too brief to be of assistance at this point; that is how the problem arose. Of its later representatives we have seen that Theodore of Mopsuestia has a second consignation after baptism which he, in some sense, associates with the Holy Spirit; and that for Narsai the pre-baptismal seal has, in some sense, a sacramental character. Nevertheless both these writers continue to use the same imagery to express the meaning of the pre-baptismal seal as does Chrysostom himself. Theodore has relatively less emphasis on the sign of the cross as a protection against diabolic attack, favouring an alternative interpretation of it as the Christian analogue to the branding of a sheep or of a newly-enlisted soldier⁵. Narsai on the other hand puts the resistance to Satan first⁶, while at the same time explaining the seal both as the branding of a

¹ Catechesis ii 22; Wenger, l. c. pp. 145–146.

² Ib. 23; Wenger, l. c. pp. 146–147.

³ Ib.

⁴ *Varia Graeca Sacra*, p. 173 (see p. 87 n. 2).

⁵ Catechetical Homilies xiii 17–18.

⁶ Connolly, *Texts and Studies* VIII 1, p. 43, l. 13.

soldier¹ and the anointing of an athlete². There is here a substantial area of agreement on the connexion of the seal with the spiritual warfare against the evil one, sufficient, I would suggest, to justify us in regarding consignation in the Syrian tradition, even in its developed form, as basically a final act of exorcism; and this is exactly the function performed by the corresponding unction after the renunciation in the *Apostolic Tradition* of Hippolytus, in which the candidate is anointed with the oil of exorcism with the words "Let all evil spirits depart from thee³." It is the same unction that St Ambrose in the *De Sacramentis* (1,4) compares with that of an athlete; if this is another of his oriental borrowings, he has at any rate attached it to the right anointing. The elaborations of Syrian usage — the use of the sign of the cross at this point, its administration in chrism, the reservation of the rite, normally, to the bishop — have not really succeeded in overlaying its original significance.

The verdict of Brightman on the Syrian practice, to which I have already briefly alluded, ran as follows: "Another usage also appears alongside this [the reference is to the practice attested by Origen at Caesarea] in other parts of Syria, a usage perpetuated among the Nestorians until the 7th century, which emphasised the pre-baptismal unction and apparently transformed what was elsewhere an exorcism into the unction of confirmation; so that confirmation preceded baptism and the neophyte passed immediately from baptism to communion"⁴. Brightman was right about the exorcism. But the evidence of Chrysostom's catecheses puts it beyond dispute that this transformation, if it ever took place, had at any rate not done so at Antioch by the last decade of the 4th century; and that the accurate description of Antiochene practice (and by implication of that of the Syrian tradition in general) is not that it had the rite of confirmation in an unusual place, but that it lacked it altogether.

¹ Ib. l. 23.

² Ib. p. 45, l. 10.

³ *Apostolic Tradition* xxi 10; Dix, p. 34.

⁴ Cited p. 84 n. 4.

The Make-up of Man according to St. Irenaeus

D. E. JENKINS, Oxford

If we are to understand and evaluate the thought of a writer and his contribution to the general stock of Christian Doctrine one of the things we have to do is to try to formulate accurate descriptions of the pictures or models or formulae with which his mind habitually works. These pictures or models are not the same thing as the doctrine or theory which the writer seeks to expound with their help. For example it can certainly be debated whether Justin Martyr's overall view of and teaching about the status of the Son should be considered as subordinationist at all. But it can scarcely be denied that one of the pictures or models which influences him is that of the "Heavenly Court" in which God is on the throne and the Son and Spirit are in some way connected with "the elect angels" and where words like *τάξις* and *χώρα* naturally imply arrangement in a hierarchy. It does not therefore follow that his Trinitarian theory, whether expressed or implied, is to be understood in a subordinationist fashion. The purpose of any full-scale inquiry would be precisely to determine how far this and other pictures, symbols and formulae determined and perhaps distorted the theory or how far the theory strove to express and take in more than the individual picture forms and thought models allowed. In any case a preliminary requirement is a detailed study of language and its usage in an attempt to analyse out any models or pictures which are part of the writer's mental equipment. In this task it is important to realise that it is by no means necessarily consistency of usage of single words which is to be expected as the important clue but rather consistent re-iteration of a pattern. Indeed, if a word has an important role to play in the context of one of a writer's regular pictures or models and also occurs regularly outside such a context then the meaning may range widely in the general use despite its being fixed in the particular pattern. An example

germane to the subject of this paper would be the word *πλάσμα* in Irenaeus which may refer generally to "what God formed" in the sense of "men" generally and vaguely (e. g. III 10,4¹) or the human race specifically mentioned as such (e. g. IV 24,1) or even, possibly, the whole of creation (IV 6,2). However, the reference of *πλάσμα* in the context of Irenaeus' basic picture of the make-up of man which I am about to discuss is to the flesh, i. e. the material substance which God formed out of earth.

I propose, therefore, to indicate the picture or conception of the make-up of man which seems to be a steadfast one in Irenaeus' way of thinking. This is not the same thing as, but only a preliminary to, any discussion of the anthropology of Irenaeus and questions as to the precise role or presence of the Spirit, or questions about the developement of man. But it is very germane to these matters, as, indeed, to Christology.

The picture is a very literal visualisation of Genesis 2,7 — visualised in the light of his interpretation of Genesis 1,26 (i. e. the interpretation of "Let us make man after our image and likeness" in terms of God speaking to and working through his two hands, the Son and the Holy Spirit — cf. e. g. IV Praef. 4). Genesis 2,7, we may remind ourselves, reads: *καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς· καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν* — "And God formed the man, soil from the earth; and he breathed into his countenance a breath of life and the man became a living soul."

Irenaeus visualises this quite concretely as three acts on the part of God viz.: God takes the material which He has himself made (i. e. the soil or dust), then He moulds, forms or shapes it, then He breathes into it so that it is "animated", i. e. made alive, given a soul. Thus at II 26,1 he speaks of God as *qui fecerit, et plasmaverit et spiramen vitae dederit*. This is an incidental reference where he is discussing something quite other than the make-up of man and is therefore of the type which is particularly useful for detecting a writer's underlying thought models or pictures. A similar example is found at III 24,2: *qui fecit, et plasmavit, et insufflationem vitae insufflavit*. In a passage of Book IV (20,1) Irenaeus is discussing the making of man in

¹ References are to the *Adversus haereses* according to the divisions of Massuet.

denying the gnostic view that man was made by angels. He quotes Gen. 2,7, but then goes on with the following threefold sentence: *Non ergo angeli fecerunt nos, nec nos plasmaverunt* (so far as usual), *nec angeli potuerunt imaginem facere dei*. Gen. 1,26 is then quoted a few lines later. This is an example of the way in which a basic picture or model is modified for a particular argument simply because of the exigencies of the particular context. The writer may have no coherent account to give of the precise meaning of the modification or of a theory which would explain or "unpack" the language which he is now using. In this particular case while we can be fairly clear about the ideas and pictures behind "making" and "forming" it is also clear that Irenaeus does not equate "making in the image of God" with "breathing in a breath of life". This latter phrase we can again understand in the light of this literal visualisation of Gen. 2,7 which I am discussing. But Irenaeus' precise conception of "making in the image" (let alone that of "making in the image and likeness") is much more difficult to be clear about. Indeed I believe that as far as the "first formation" of Adam is concerned and with regard to the beginning of the human race and human history he never is clear about it. He does not feel the need to clarify this just because his basic picture of the first formation of man is the literal visualisation of Gen. 2,7 wherein the "image and likeness" language does not occur¹.

We therefore conclude in the first place that this picture of the three stages in Gen. 2,7 underlies Irenaeus' thought about the make-up of man. It can next be shown that he takes the notion implied by *πλάσσειν, πλάσις, πλάσμα* etc. very literally. He visualises the process as the moulding and building up of the component parts of a man's body². The picture of a sculptor moulding his clay is surely very much "in his mind's eye". The particular importance of this is that he carries on this notion into his language about man's relation to God, the relation of soul to body and the participation of men in spirit or the Spirit. Hence the

¹ I regret that I have no space either to give evidence for what I have so far stated or to develop it further but I must confine myself in this short communication to an attempt to outline a method of inquiry and to giving the briefest of indications of the sort of results which I believe this method will yield.

² Bones, nerves, sinews etc., cf. e. g. at V 2, 3 and 3, 2; cf. also the whole tone of his discussion of the resurrection of the flesh in the first half of Book V and his use there of Ezekiel's vision of the valley of bones.

use of many words in such contexts which mean literally mixing or interspersing as well as less concrete words implying communion or sharing¹. This is not to say that Irenaeus has a stoic conception of soul or Spirit (a consideration very relevant to e. g. Tertullian) — indeed he clearly and specifically rules out such conceptions. It is merely to draw attention to a feature of the way in which his language works — a feature which, for example, is very relevant to Irenaeus' whole picture of the Incarnation.

A further point about this dominant picture of the make-up of man in Irenaeus I have already touched on. It is that there is no place in it in the first place for spirit whether with a small or capital letter. Again — this is not to say Irenaeus is a dichotomist rather than a trichotomist (even if the terms were relevant to his manner of talking about man). We are not discussing Irenaeus' overall view of man but drawing attention to features of a picture of man and his make-up which is a basic component of his thought. According to Irenaeus the "breathing" of Genesis 2,7 is the infusing of soul and produces the living man (e. g. V 7,1). Now this "breath of life" is one thing while "life giving spirit" is another. That man could die shows this. *Expulsa est autem pristina vita quoniam non per spiritum sed per afflatum fuerat data* (V 12,1). Where the Spirit enters into man is made pretty clear with reference to Christ and his work. It is by no means so clear with reference to Adam (although remarks concerning Adam being capable of either death or immortality presumably mean that he could have received the Spirit if he had been obedient). However all the questions which arise in this connection need to be considered in the light of the fact that for Irenaeus the Spirit is no part of man's first make-up².

¹ As examples cf. *Homo est autem temperatio animae et carnis*: IV Praef. 4; the soul as *commixta [sit] corpori et in universum membrum dispersa*: II 33, 1; the reference to the way in which souls — although they are elsewhere stated to be incorporeal — keep the "character" of bodies to which they have been fitted: II 34, 1; and numerous phrases of the type *Spiritus Dei . . . commixtus et unitus est carni*: IV 31, 2; and *Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati*: V 6, 1.

² Note for example: "All who are enrolled will rise to life, having their own bodies and their own souls and their own spirits in which they were well pleasing to God. But those who are worthy of punishment will go away to it and they will have their own soul and their own bodies in which they rebelled from God" (II 33, 5). I. e. It is only those who obey God who have spirits.

Finally I believe that this type of inquiry makes it clear that the primary and automatic reference of *πλάσμα* and cognate words in any discussion either of man or of the Incarnation is to flesh pure and simple¹. It is by this implicit reference to flesh that the language is viable even when, as is often the case, it is not mere flesh which is under consideration but the whole question of the relation of man to God. That is to say that such a phrase as "recapitulating the ancient formation of Adam", while it refers to a whole doctrine or theory, in the first place raises the image of going through in detail the physical formation of the flesh of man. What is based on this in the theory of recapitulation or what the Son effects on the basis of effecting this physical repetition is another and greater matter; but the language used for the whole discussion is both logically held together and greatly affected by this basic physical and literal picture. The truth of this needs to be tested out in detail but I believe that there can be no doubt that the primary reference of *πλάσμα* is to flesh and to flesh as that which is formed from dust and that it cannot be pretended that in Irenaeus "flesh" is a circumlocution, biblical or otherwise, for "man".

It is along such lines as these that I would set about maintaining that any interpretation and evaluation of the thought of Saint Irenaeus must take into very careful account the extremely literal and physical manner in which he visualises the make-up of man on the basis of Genesis 2,7.

¹ Numerous examples of this can be quoted and it follows also from the whole trend of this inquiry and the whole tone of the first half of Book V. A typical series of examples may be taken from V 14, 1 and 2: *Nec in semetipsum recapitulatus esset haec Dominus, nisi et ipse caro et sanguis secundum principalem plasmationem factus fuisset* and *Caro enim vere primae plasmationis e limo facta est successio* and *Limum enim de terra accipiens Dominus plasmavit hominem et propter hunc omnis dispositio adventus Domini*.

***Evangelium Veritatis* and the Valentinian Speculation**

H. JONAS, New York

In this paper I propose to deal solely with the speculative parts of the so-called *Evangelium Veritatis*¹ and their relation to the Valentinian system as we know it from the patristic sources. There are other, and perhaps equally important, aspects to the work than this systematic one, but with them I am here not concerned.

A few preliminary remarks, however, must be devoted to the question of its title. Would a writing referred to by its users as *Evangelium Veritatis* have to be itself the *Evangelium* of which it treats? or, an *evangelium* at all, a "gospel" in the accepted sense of that literary term? Not necessarily. The book *B'rēshit* is so called from its opening word, which also happens to indicate its subject, viz., the events of the beginning: similarly, the *Evangelium Veritatis* could bear that name simply from its two opening words, which equally sound its main theme. Irenaeus, it is true, records of the Valentinians of his time that they prided themselves on possessing in the book entitled by them "The Gospel of Truth" an additional gospel, equal or superior to the canonic ones. There is no reason to doubt his word. But this estimation by a reverent community, and of the second generation at that, is in itself no proof of the authentic purpose of the work as intended by its author: no proof, that is, of his having meant the title in that way, or having entitled it so himself at all. For it would be an entirely plausible process by which a name that was initially no more than a convenience and convention of quoting was turned into a signification of the very nature and dignity of

¹ So called by the editors of the editio princeps, who identified the second writing of the Jung codex with the Valentinian composition of that name listed by Irenaeus, Adv. haer. III 11, 9: *Evangelium Veritatis*, ed. M. Malinine, H.-C. Puech, G. Quispel, Zürich 1956 (Studien aus dem C. G. Jung-Institut 6).

the document: the process, in short, from *Περὶ τοῦ Εὐαγγελίου τῆς Ἀληθείας* to *Τὸ Εὐαγγέλιον τῆς Ἀληθείας*. This possibility, it seems to me, invalidates one of the two main arguments advanced against the identity of our untitled Coptic work with the Valentinian "Gospel of Truth"¹ — the argument, namely, that it does not conform to the literary genus "gospel" established in early Christian usage². In any case, that usage (which, after all, none but we have defined as such by induction from surviving material) cannot be presumed to have been so rigid and so prescriptive as to preclude an occasional unconventional employment of the title in heretical surroundings³.

At the author's intention in this respect we can only venture unprofitable guesses. Still, it is to be noted that the work, while speaking a great deal about the *Evangelium*, does not in fact call itself *evangelium*. And in view of what the author has to say about the Gnosis of the Living Book — its consisting not of vowels and consonants, etc. (23,3ff.), — it is questionable whether he could have conceded to any book in human language, his own included, the honour of being the Gospel of Truth. But whatever the intention of the author (and admittedly the plausible counts for little in this area), by its literary form the writing is rather a homily⁴ —

¹ E. g., by J. Leipoldt, *Theologische Literaturzeitung* 82, 1957, 825–834; and most extensively by H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen (resp. Berlin) 1959.

² The other, and more formidable, argument: that the work is not even Valentinian in doctrine — the main burden of Schenke's thesis — is implicitly refuted if the demonstration of its eminently Valentinian character attempted on the following pages is successful. — It must, however, be noted that both lines of reasoning, while they may refute an alleged impossibility, establish at best a possibility, i. e., assure that the work can be, not that it must be, the *Evangelium Veritatis* attested by Irenaeus. Here the question must rest, if nothing less than strict proof is admitted in forming a judgment. For my part I accept the identity on grounds of probability into which I need not go here since the issue is extraneous to the purpose of my study. This purpose is to elucidate a doctrinal principle which our document shares with the known Valentinian speculation (and with no other known gnostic doctrine) and to whose importance in the awareness of the Valentinians themselves it gives the added testimony of its explicit emphasis. If the writing was considered a "gospel" in the school, its authority in the matter would indeed be even greater; but for our argument that authority rests first and foremost on its intrinsic importance which speaks for itself.

³ Of the self-styled *Evangelium Veritatis* Irenaeus himself says in *nikhilo conveniens apostolorum evangeliiis* (l. c.).

⁴ In this I fully concur with Schenke.

exegetic, didactic, exhortative, exalting — on the theme of salvation as vouchsafed by the Gospel of Truth: sometimes nothing less than a dissertation which develops an argument. With that argument we can deal more confidently.

We are immediately on safer ground when we ask what the term *εὐαγγέλιον* — title or not — means in the body of the book: for here we have the plain statement 17,2f. that “the *εὐαγγέλιον* is a revelation of hope”, after it had been said in the first lines of the book that it “is joy for those who have received from the Father of Truth the grace of knowing Him”, and that they received this grace through the Logos who is called “the Saviour”. In other words, *εὐαγγέλιον* is here used in the original and literal sense of “glad tidings”, not in the sense of a literary document; and the tidings are glad because a) they hold out a hope, and b) they give assurance of the fulfilment of that hope (hence “joy”). Consequently, we may look for the treatment of these two themes: the content or object of the hope, and the ground of the hope. Merged with these two is a third theme, viz., the rôle which the “tidings” themselves play in the realization of the hope.

The object of the hope, of course, is salvation, and accordingly we find large parts of the book devoted to expounding the nature or essence of salvation, which is by preference called “perfection”; and since this is a gnostic treatise we are not surprised at finding the essence of perfection intimately related to *gnosis*, knowledge. The term *gnosis* specifies the content of the hope and itself calls for further specification as to the content of the knowledge. Of this we shall have to say more.

It is the grounding of the hope which involves an argument: for the connection of ground and consequence is of the form “because this is (or was) so, this is (or will be) so”, which is the form of reasoning. Its content is determined by the particular doctrine in the given case: If our writing is Valentinian we must meet here with the speculative reasoning peculiar to Valentinian theory; and a conformity on this point is indeed the crucial test for the Valentinianism of the whole document. Now it is Valentinian, as generally gnostic, doctrine that the ground of eschatological hope is in the beginnings of all things, that the first things assure the last things as they have also caused the need for them. The task, then, of furnishing a ground to the eschatological hope is to establish a convincing nexus between what is proclaimed to be the means and mode of salvation, viz., know-

ledge, and the events of the beginning that call for this mode as their adequate complement. That nexus alone provides an answer to the question why knowledge, and just knowledge, can be the vehicle and even (in the Valentinian version) the essence of salvation; and the cogency of that nexus, which is part of the very truth that the gospel has to reveal, and therefore part of the saving knowledge itself, indeed constitutes the gladness of the glad tidings. For it makes what otherwise might be a personal goal merely by subjective preference — the psychological state of knowledge — objectively valid as the redemption of the inner man and even (again in the Valentinian version) as the consummation of Being writ large. In this direction, then, we have to look when asking what not only *evangelium* in general — “a revelation of hope” — but what the *Evangelium Veritatis* of our determinate message may be.

Here again our text itself gives a formal and unmistakable answer. One brief statement of a propositional and syllogistic character is followed by the assertion that this is the *εὐαγγέλιον* of Him whom they seek. The passage thus distinguished as a definition of the content of the glad tidings reads: “Since Oblivion came into existence because they did not know the Father, therefore if they attain to a knowledge of the Father, Oblivion becomes, at that very instant, non-existent” (18,7–11). So far the proposition — very compact and precise, if somewhat bare — of which it is then emphatically asserted that it represents the gist of the revelation of truth, the formulation as it were of its logic: “That, then, is the Gospel of Him whom they seek, which Jesus the Christ revealed to the Perfect, thanks to the compassions of the Father, as a hidden mystery” (18,11–16). More clearly it cannot be declared what the author himself regarded as the statement of the innermost secret of his gospel.

Let us take a closer look at that statement. It manifestly has the form of an argument: “Since a, therefore b”, with sub-clauses on either side: “because (they did not know . . .)”, “if (they attain to knowledge . . .)”. Obviously the validity of the argument as such is independent of contingent fact. The crucial stipulation on the side of contingent fact is in the clause “if they attain to a knowledge of the Father”: whenever that condition is supplied the contention of the argument holds. The fact of its being supplied has indeed the utter contingency of the actual revelation “thanks to the compassions of the Father”, and the

equal contingency of the individual recipient's being receptive for it. But since by its terms the argument itself is the truth to be communicated in the revelation — since, therefore, understanding it truly¹ fulfils the "if" stipulated in its own context, it comes about that the pronouncement of the argument as such, the fact of its being made known, also supplies the condition of its becoming operative — that is, the condition of revelation (that of reception, of course, to be supplied by the recipients). This is the reflexive structure characteristic of all gnostic knowledge: the availability of the knowledge expounded in the message is itself the fact which the message requires for the implementation of its truth; or, the communication of the theory is the saving event in the practice of which the theory treats; or, the gnostic myth comprises its own enlightening rôle among its contents. In our case, then, the *εὐαγγέλιον*, as a revelation of hope, is at the same time instrumental in its realization. Because of this intrinsic assurance of efficacy, "the gospel of truth is joy for those who have received" it.

But do we understand the argument as we find it stated in the text? On the face of it the "since—therefore" sequence is so obvious as to be trivial: Given that the presence of B (oblivion) depends on the absence of A (knowledge), then the presence of A involves the absence of B; and it becomes an outright tautology when we reduce the term "oblivion" to its basic meaning of "ignorance", for then we get (with "A" for "knowledge"): Non-A is the not-being of A, and A is the not-being of non-A. Surely this jejune assertion cannot well be passed off as the revelation of a hidden mystery and sum up the content of the saving knowledge? It follows that there must be more to those terms of the argument like "oblivion" and "knowledge" than their surface meaning: a "more" perhaps brought out by such questions as "oblivion in whom?", "having come into existence how and when?", "oblivion under what apparent forms not

¹ I. e., with a more than intellectual understanding: the "knowledge" of the "argument" must include, beyond what can thus be articulated in speech, the ineffable knowledge of the Father, which is mystical, not theoretical, knowledge, and requires beyond the revelation of the Logos the action of the Holy Ghost. Hence, in the *Evangelium Veritatis*, not only the content, but also the mode of revelation, is essential to the "knowledge": incarnation and passion of the Son make the gnosis which he brings an experience of the love of the Father. Only together do the "what" and the "how" constitute the full meaning of the "glad tidings".

commonly recognized as such?", and the like. At any rate, in its condensed form the expression of the revealed mystery is itself mysterious and requires a key. A pointer to that key is, e. g., provided by the past tense of "came into existence", which points to an event and thereby to a possible tale relating that event. This tale with its concrete content would lead beyond the barren logical structure and might furnish the key to the otherwise cryptic formula.

The formula itself (thus we may call it in view of its almost literal recurrence) is twice more on record, with the identical grammatical structure of "since—therefore" and the reference to past history: once within the *Evangelium Veritatis*, and once prominently in the Valentinian quotations of Irenaeus. This recurrence alone, even without the emphatic assertion of our locus that "this is the *εὐαγγέλιον*", would show it to be an important and as such stereotyped item of the doctrine in question—a Valentinian doctrine, by the testimony of Irenaeus. In the *Evangelium Veritatis* the "formula" reappears in the same brevity, but with a slight variation of expression: "Since Deficiency came into appearance because they did not know the Father, therefore when they know the Father, Deficiency, at that same instant, will disappear" (24,28–32). From this version we learn that "oblivion" (of the first version) is interchangeable with "deficiency"; and this very term "deficiency" leads us to the fullest extant statement of the formula, which was known before and by some recognized as the all-important Valentinian proposition as which it is now explicitly confirmed by the *Evangelium Veritatis*. It is quoted by Irenaeus in the following famous passage under the Valentinian label:

"One must not perform the mystery of the ineffable and invisible power through visible and corruptible things of creation, nor that of the unthinkable and immaterial beings through sensible and corporeal things. Perfect salvation is the cognition itself of the Ineffable Greatness. For since through 'Ignorance' came about 'Deficiency' and 'Passion', therefore the whole system springing from the Ignorance is dissolved by Knowledge. Therefore knowledge is salvation of the inner man; and it is not corporeal, for the body is corruptible; nor is it psychical, for even the soul is a product of the Deficiency and is as a lodging to the spirit. Spiritual must therefore also be the salvation. Through knowledge, then, is

saved the inner, spiritual man: so that to us suffices the knowledge of universal Being: this is the true salvation" (*Adv. haer.* I 21,4).

To the statement as a whole we shall return. At the moment we concentrate on the one sentence containing the "formula". In this slightly fuller version it adds one important item to the elliptic versions offered by the *Evangelium Veritatis*: it does not simply state that, since through not-Knowing Deficiency (etc.) came into being, Deficiency will cease with the advent of Knowledge, but it speaks of a system (*σύστημα*) originating from the Ignorance and of its dissolution by Knowledge. This sounds much less tautological than the elliptic version. The reader of Irenaeus, of course, knows from what went before in his grand account of Valentinian speculation that the "system" in question is nothing less than this world, the cosmos, the whole realm of matter in all its elements, fire, air, water, earth, which only seem to be substances in their own right but are in truth by-products and expressions of spiritual processes or states: knowing this he can understand the argument of the formula which otherwise, by the mere terms of its language, would not be understandable even in this fuller version. The reader of Irenaeus knows further (what is equally indispensable for understanding the formula) that the Ignorance and Passion here named are not ordinary ignorance and ordinary passion as in us, but Ignorance and Passion writ large, on a metaphysical scale and at the origin of things: that far from being mere abstracts they denote concrete events and entities of the cosmogonic myth: that the subjective states they apparently name, being those of divine powers, have objective efficacy, and an efficacy on the scale of the inner life whereof they are states — the inner life of divinity — and therefore can be the ground of such substantive, total realities as cosmos and matter. In short, the premiss of the formula, presupposed by it and required for the understanding of it, is the complete Valentinian *mythos*, of which the formula is in fact the epitome — that speculation on the beginnings of things that was developed in the tale of the Pleroma, the Sophia, and the Demiurge. Of this premiss, even of several versions of it, the reader of Irenaeus is possessed when he comes to the passage in question.

Is the reader of the *Evangelium Veritatis* in the same position — assuming that he has nothing but the *Evangelium Veritatis* itself to go by? The question aims at determining whether the *Evan-*

gelium Veritatis is a self-contained entity supplying its own premisses, or whether in its conception as well as in its intention it implies a doctrine, available explicitly elsewhere, whose knowledge it takes for granted in its readers. An answer, one way or another, would be of importance for diagnosing the nature of the whole document, the character of its esotericity, the position it occupies in the genetics and systematics of Valentinian thought.

To ask how the reader of it is placed amounts to asking whether the tale of the beginnings to which the formula refers is spelled out in the Gospel itself. The answer to this is "yes and no". The tale is offered and withheld at the same time, its essentials are recounted for those who already know but tantalizingly veiled for those who do not. Let us look at the evidence. The following is a quotation, in their order of occurrence, of the several passages in the *Evangelium Veritatis* that deal with the primordial past and — using the argument of the "formula" — with the eschatological future as its counterpoint.

- p. 17, 5– 6 "The All was searching for Him from whom it had
 7–21 come forth, . . . that incomprehensible, unthinkable one who is superior to all thought. The Ignorance concerning the Father produced Anguish and Terror. And the Anguish became dense like a fog so that no one could see. Thus Error (πλάνη) gained strength. It elaborated its matter (ὕλη) in the void¹ without knowing the Truth. It applied itself to the fashioning of a formation (πλάσμα), exerting itself to
 23–25 produce in beauty the substitute of Truth. . . . They were a Nothing, that Anguish and that Oblivion
 29–35 and that formation of Falsehood. . . . Not having thus any root Error was immersed in a fog concerning the Father while engaged in producing works and oblivions and terrors in order to attract, by their means, those of the Middle and to
 p. 18, 1–16 imprison them. . . . Oblivion did not originate close to² the Father although it did originate because of Him. On the contrary, what originates in Him is the Knowledge which was revealed so that the Oblivion

¹ Schenke tr.: in folly, vanity (in Torheit).

² Or: with.

- should be dissolved and they might know the Father. Since Oblivion came into existence because they did not know the Father, therefore if they attain to a knowledge of the Father, Oblivion becomes, at that very instant, non-existent. That, then, is the Gospel of Him whom they seek, which Jesus the Christ revealed to the Perfect, thanks to the compassions of the Father, as a hidden mystery. . . . The
- p. 18,35–38 All is in want of [the Father] for he retained in Himself their perfection which he had not accorded
- p. 19,3– 7 to the All . . . He retained their perfection in Himself (and) accorded it to them (later) in order that they should return to Him and should know Him
- 15–17 through a knowledge unique in perfection. . . . For of what was the All in want if not of the knowledge of
- p. 21,8–11 the Father? . . . Since the perfection of the All is in the Father, it is necessary for the All to reascend
- p. 22,23–33 towards Him. . . . They had strayed [from their places] when they received Error (*πλάνη*) because of the Depth of Him who encompasses all spaces . . . It was a great marvel that they were in the Father without knowing Him and that it was possible for them to escape outside by their own will because they could not understand and know Him in whom they
- 37–p. 23,1 were. . . . Such is the Knowledge of this living Book which He revealed to the Aeons in the
- p. 24,11–24 end . . . [The Father] reveals that of Himself which was hidden – that of Himself which was hidden was His Son – so that, through the compassions of the Father, the Aeons may know Him and cease their toiling in search of Him, reposing in Him (and) knowing the repose to consist in this that by filling Deficiency he (the Son?) has abolished Shape (*σχῆμα*): its (Deficiency's) Shape is the world (*κόσμος*), to which he (the Son?) had been subjected.
- 28–p. 25,19 . . . Since Deficiency came into appearance because they did not know the Father, therefore when they know the Father, Deficiency, at that same instant, will disappear. As a person's ignorance, at the moment when he comes to know, dissolves of its own accord; as darkness dissolves at the appearance

of light: so also Deficiency is dissolved with the advent of Perfection. Surely from there on Shape is no longer apparent but will dissolve in fusion with Unity . . . at the moment when Unity shall perfect the spaces (= Aeons?). [So also]¹ through Unity shall each one (of us) receive himself back. Through knowledge he shall purge himself of diversity to Unity, by consuming the matter within himself like a flame, darkness by light, and death by life."

This, then, is the account of the beginnings as our writing offers it, and the spelling-out of the ground of hope that is to lend meaning and conclusiveness to the proposition condensed in the "formula". As in the case of the formula, so again in the case of its full exposition we ask: Do we understand it? Is that account, destined to support a proposition not otherwise intelligible, itself intelligible as it stands? I confidently answer "no": suggestive it surely is and intriguing, adumbrating a world of meaning which yet eludes our grasp unless we have the benefit of extraneous help. We must, of course, try to forget whatever we know of the Valentinian myth from other sources and consult the language of the text alone. Now what can a reader thus unprepared make of the information that "Anguish" became dense like a fog, that "Error" elaborated "its matter" in the void, that "it" fashioned a formation, produced works, became angry, etc.? that "the All" was searching, that "they" did not know the Father? that "Oblivion" originated "because" of the Father? that "Deficiency" has a "shape" and is "dissolved" with the coming of Plenitude, when "they" know the Father?

What scanty explanation of this cryptic language the text supplies it drops almost inadvertently by the way, and at that mostly so late in the account that we have to read it from the end backwards to profit by those cues. Thus we do finally learn that it is "the Aeons" that search for Him, lack knowledge and attain to a knowledge of Him: but this we learn on p. 24, when for once the noun is used, after all corresponding statements from p. 18 on had over and over again the unexplained pronoun

¹ Here is a transition from the macrocosmic to the microcosmic scene, from universal to individual salvation — for all the foregoing referred to the Aeons and not to terrestrial man.

"they" — which in turn replaced the expression "the All" with which the account opened on p. 17. As far as the evidence of the *Evangelium Veritatis* itself goes, we might not have known until then that "the All" is not the world, and "they" are not people, but that both refer to the Pleroma of the divine Aeons that antedate creation. Or, to take another example, we do meet at last, on that same p. 24, the key-word κόσμος which retroactively secures the meaning of a host of earlier terms which in themselves have no cosmological reference: for κόσμος is said to be the "shape" (σχῆμα) of "Deficiency"; Deficiency we could equate with the "Oblivion" on p. 18 (because it takes the latter's place in the formula), Oblivion in turn is there related to "Error" (πλάνη) and its "formation" (πλάσμα), this in turn to "Anguish" and "Terror", they again to "Ignorance" — and so the whole chain of apparently psychological and human concepts through which the mysterious tale moves has almost by accident its cosmic meaning authenticated which up to that moment the uninitiated reader could at best divine. He will still find himself at a loss how to picture, in the concrete, those abstracts of mind and emotion as actors in cosmogonic rôles. With not so much as a mention of the chief *dramatis personae* like the Sophia and the Demiurge the account remains elliptic and allusive. Even those sparing cues which we were able to glean from the text are not offered there as cues at all, as a *dénouement* for which the reader had been kept waiting. He is obviously expected to have known this all along: the terms in question occur where they do as a matter of course.

In other words, the reader of the *Evangelium Veritatis* is assumed to be in the same position as were, e. g., the excellent editors of the re-discovered text — namely, well prepared. Professors Malinine, Puech, and Quispel were by no means the baffled readers whose picture I have drawn, because they knew their Irenaeus, Hippolytus, Epiphanius, Clemens Alexandrinus, Theodotus. Likewise the intended reader of the *Evangelium Veritatis* must be supposed to have been on familiar ground when meeting, abruptly in our text, with those opaque terms like "Anguish", "Terror", and so on, his familiarity stemming from prior acquaintance with some complete version¹ of the Valen-

¹ It does not matter, which: the *Evangelium Veritatis* reflects the central principle of Valentinianism as such and in this common denominator agrees with any version of it. It may well also reflect a particular version, and an

tinian myth which enabled him to read the speculative passages of the *Evangelium* as a mere condensed repetition of well-known doctrine.

Now this finding is of some importance for a true evaluation of our document. For one thing, it disposes of the attractive hypothesis of Prof. van Unnik that the Gospel of Truth represents Valentinian doctrine in the bud, at an incipient stage of its formation, still tentative, undecided, and incompletely articulated: that, in short, its relation to the elaborate doctrines known from the patristic sources is that of primitive to developed, of simple to complex. On this hypothesis the non-mention of the Sophia and the Demiurge, as that of the number and names of Aeons, would have to be interpreted as due to their not yet forming part of Valentinian doctrine.

An intrinsic reason against this view lies in the literary nature of the writing, which we have discussed. The earlier form of a theory may happen to be the more simple one (more often it is not), but it must be intelligible by itself — which we found not to be the case with the teaching of the *Evangelium Veritatis*. Moreover, it is more plausible for an extract or concentrate to come after than before the full substance. Shorthand presupposes longhand, as a code or cipher presupposes plain writ: and the style of our document is very much that of a cipher.

An extrinsic objection lies in the prior and contemporary existence of a Sophia speculation in the general gnostic milieu of Valentinus. Had the mythologemes of the Sophia and the Demiurge not been current before, it might just be imaginable that he or a disciple devised or appropriated them in a kind of afterthought effort to clothe his abstract theory in palpable figures and images. But with the well-attested hold of those figures on contemporary gnostic imagination the opposite course is the only convincing one: that Valentinus and his school evolved their very doctrine by varying an existing myth and giving new turns to the meaning of the older figures — that these latter, therefore, belonged to the Valentinian doctrine from the outset.

And, in fact, they are not absent from the Gospel of Truth: they can be discovered there when the idea of its language being

unknown one at that. We must not forget what Irenaeus said about the individual freedom of invention rampant in the school (Adv. haer. I 18,5).

a code is adopted. We have to substitute at certain places the concrete Sophia, the concrete Demiurge, and other concrete terms of the myth, for the abstracts Oblivion, Anguish, Error, etc. Time fails me to show where this can be done with a reasonable degree of confidence.

What, then is the value of the *Evangelium Veritatis* for our knowledge of Valentinian theory if it is itself only understood in the light of what we already knew of the theory from its fuller accounts? In the field of universal speculation, with which alone we are here concerned¹, the *Evangelium Veritatis* may well presuppose an unknown variant of the doctrine; but a reconstruction of it from the elliptic and allusive account must at best remain highly conjectural. Not conjectural is the concordance in outline and spirit with the general *eidos* of Valentinian speculation, and here the *Evangelium Veritatis* is extremely valuable for our understanding of that very speculation which is so much more fully documented in the older reports. For the speculative passages of the *Evangelium* are not merely an abridgment or summary of some fuller version: they point up, in their cryptic way, the essence of the doctrine, stripped of its vast mythological accessories and reduced to its philosophical core. Thus, as the *Evangelium Veritatis* can only be read with the help of the circumstantial myth, so the myth receives back from such reading a transparency as to its basic spiritual meaning which the density of its sensuous and necessarily equivocal imagery somehow disguises. In this rôle the *Evangelium Veritatis* acts like a pneumatic transcription of the symbolic myth. And what is truly of inestimable importance: since its discovery we have it on their own authority what the Valentinians themselves considered as the heart of their doctrine, and that the heart of that heart was the proposition expressed in the "formula".

That formula, as we observed, had been known before — though not recognizable as a formula — in the famous passage from Irenaeus which we quoted. To Irenaeus the passage owes merely its preservation, not its fame. He places it, with no particular emphasis, at the tail-end of his comprehensive reports

¹ Of other aspects of the fascinating document, not dealt with here, I wish at least to mention the mystical rhetoric, the emotional quality of the piety, and the rôle which the incarnation and suffering of Christ play for this piety: especially in this last respect the *Evangelium Veritatis* adds a new voice to the gnostic music as we heard it before.

on Valentinian doctrine, among sundry supplementary information, tucked away in the chapters dealing with the ramifications of the Marcosians: which inclined students to see in it a tenet peculiar to a sub-branch of this particular branch and not central to Valentinianism as a whole. Nevertheless, by its intrinsic weight the passage has always impressed students of Gnosticism. Speaking of myself, twenty five years ago I staked my whole interpretation of Valentinianism, the definition of its very principle, on the unique importance of this excerpt¹. Unexpectedly I find my thesis confirmed by the highest possible authority. For nothing less does the *Evangelium Veritatis* than state in so many words that the truth condensed in the "formula" is the Gospel of Truth. That the sentence in question had the currency of a formula we learn only now from its repetitious use in our text. That it was used by Valentinians we knew before from Irenaeus. And only Valentinians could use it legitimately, for none but Valentinian speculation provided its validating context. To show this, let me turn in conclusion to the speculative significance of that formula – the "pneumatic equation" of the Valentinians as I use to call it.

The distinguishing mark of that type of Gnosticism to which the Valentinian School belongs is the bold resolve to place the origin of darkness, and thereby of the dualistic rift of being, within the godhead itself. Hence issue the various attempts to develop the divine tragedy, the necessity of salvation arising from it, and the dynamics of this salvation itself, as wholly a sequence of inner-divine events. Radically understood – and this is how Valentinus understood it – this principle involves the task of deriving not only such spiritual facts as passion, ignorance, and evil but the very nature of matter in its contrariety to the spirit from the prime spiritual source: its very existence is to be accounted for in terms of the divine history itself. This means: in mental terms; and in view of the quality of the end-product more particularly, in terms of divine error and failure. In this way matter appears to be a function rather than a substance of its own, a state or "affection" of the absolute being, and the solidified external expression of that state. Its stable externality

¹ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1934 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 33), 206 note 2; 374f. – Cf. Teil 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, *ibid.* 45, 1954, 162f.

is in truth nothing but the residual by-product of a deteriorating movement of inwardness, representing and as it were fixating the lowest reach of its defection from itself.

Now the religious significance of the whole conception lies in this, that in such a system "knowledge", together with its privative, "ignorance", is raised to an ontological position of the first order: both are principles of objective and total existence, not merely of subjective and private experience. Their rôle is constitutive for reality as a whole. Instead of being, as generally in gnostic thought, a result of divine immersion in the lower world, "ignorance" here is rather the first cause of there being such a lower world at all, its begetting principle as well as its abiding substance. However numerous the intermediate stages through which matter is connected with the one supreme source, in its essence it is shown to be the obscured and self-estranged form of that to which it appears to be the opposite — just as ignorance, its underlying principle, is the obscured mode of its opposite, knowledge. For knowledge is the original condition of the absolute, the primary fact; and ignorance is not simply the neutral absence of it in a subject unrelated to knowledge but a disturbance befalling a part of the Absolute, arising out of its own motivations and resulting in the negative condition still related to the original one in that it represents the loss or perversion of it. Ignorance is thus a derivative state, therefore revocable — and so is its external manifestation or hypostatized product: materiality.

But if this is the ontological function of "ignorance", then "knowledge" too assumes an ontological status far exceeding any merely moral and psychological importance that might be accorded it. And the redemptional claim made on its behalf in all gnostic religion receives here a metaphysical grounding in the doctrine of total existence which makes it convincingly the sole and sufficient vehicle of salvation, and this salvation itself in each soul a cosmic event. For if not only the spiritual condition of the human person but also the physical condition and very existence of the universe are constituted by the results of ignorance and as a substantialization of ignorance, then every individual illumination by "knowledge" helps to abolish again the total system sustained by that principle. And, as such knowing finally transposes the individual self to the divine realm, it also plays its part in reintegrating the impaired godhead itself.

Thus this type of solution of the problem of first beginnings and of the causes of dualism establishes the absolute position of *gnosis* in the soteriological scheme. From being a qualifying condition for salvation, still requiring the assistance of sacraments and rites, it becomes the adequate form of salvation itself. An original aspiration of all gnostic thought comes here to fruition. That knowledge affects not only the knower but the known itself: that by every "private" act of knowledge the objective ground of being is moved and modified: that subject and object are the same in essence — these are tenets of a mystical conception of "knowledge" which yet can have a rational basis in the proper metaphysical premisses. With the proud sense that their system had in fact solved the speculative task and did provide the theoretical basis for the mystical sufficiency of "gnosis alone", the Valentinians — and only the Valentinians — could speak as they did in the passage quoted from Irenaeus, and the same consideration applies to its parallels in the *Evangelium Veritatis*. Of the former, which in virtue of the identical formula can speak for the latter as well, I repeat the crucial part:

"Perfect salvation is the cognition itself of the Ineffable Greatness. For since through Ignorance came about Deficiency and Passion [all three nouns of the clause to be capitalized, as being of the cosmological scale], the whole system springing from the Ignorance is dissolved by Knowledge . . . Through knowledge, therefore, is saved the inner, spiritual man. Thus to us suffices the knowledge of universal Being. For this is the true salvation." (*Adv. haer.* I 21, 4)

This is the grand "pneumatic equation" of Valentinian thought: the human-individual event of pneumatic knowledge is the inverse equivalent of the pre-cosmic universal event of divine ignorance, and in its redeeming effect of the same ontological order. The actualization of knowledge in the person is at the same time an act in the general ground of Being.

That, then, is the Gospel of Truth.

Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la «communication des idiomes» avant 428 dans ses ouvrages antiariens

G. JOUASSARD, Lyon

Saint Cyrille d'Alexandrie a rédigé avant 428/429¹ trois ouvrages contre les Ariens, soit chronologiquement, dans l'ordre de rédaction², le *Thésaurus*³, les *Dialogues sur la Trinité*⁴ et un immense *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*⁵. Or, à la

¹ C'est-à-dire avant qu'il soit lancé à fond dans la controverse avec Nestorius. La chose est actuellement admise par l'ensemble des critiques qui ont eu à s'occuper de la question. Subsistent toutefois des divergences quant à la date précise de composition de ces trois ouvrages. Dans *L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie*, in *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, p. 159-174, j'avais préconisé les années 423 et suivantes, le *Commentaire sur Saint Jean* ayant peut-être été achevé en 428 seulement. Reprenant une vue de Mgr. Lebon, le R. P. Noël Charlier, dans *Le «Thesaurus de Trinitate» de saint Cyrille d'Alexandrie*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 45, 1950, 25-81, s'est inscrit en faux là contre, puis, sous son influence, M. J. Liébaert, dans *La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, p. 12-16; tous deux estimaient finalement que les trois ouvrages auraient vu le jour très tôt, avant une série d'ouvrages de type scripturaire qui sont eux-mêmes antérieurs à 428. Pour de multiples raisons je me crois obligé de maintenir ma position, mais n'en ferai état ici qu'incidemment, sans me lancer dans la polémique. Il serait d'ailleurs inutile que je m'y risque pour les constatations qui vont être enregistrées, telles du moins qu'elles le seront présentement.

² Cet ordre n'est pas forcément l'ordre de publication. Il résulterait, au contraire, de confidences faites plus tard par saint Cyrille à Nestorius (Ep. 2, PG 77, col. 41 CD; *Acta Conciliorum Oecumenicorum* T. I, Vol. I, P. I, p. 24, 29-25, 4) que les *Dialogues sur la Trinité* n'auraient été livrés au public qu'après les premières escarmouches entre les deux adversaires.

³ PG 75, col. 9-656. Pour cet ouvrage et les deux suivants Migne s'est servi de l'édition du chanoine Aubert, Paris 1638.

⁴ *Ib.*, col. 657-1124.

⁵ PG 73, col. 9-1056 et PG 74, col. 105-756, les fragments contenus col. 9-104 de ce dernier volume, pour les Livres VII et VIII, n'étant pas sûrs. Les fragments correspondants qui se lisent dans l'édition par Ph. E. Pusey de ce commentaire (Vol. II, p. 243-334), ne sont pas beaucoup mieux assurés; mais ailleurs le texte établi par Pusey dans les trois volumes parus à Oxford en 1882 est à suivre de préférence; c'est lui que j'utiliserai.

lecture de ces trois ouvrages, des constatations intéressantes sont à enregistrer touchant la «communication des idiomes»¹.

Cette 1^{re} d'abord, que l'auteur y pratique abondamment un tel mode de langage, par attribution notamment au Verbe de caractéristiques humaines. Nous en trouverons plus d'un cas dans les textes qui seront allégués ci-dessous. En voici dès maintenant un exemple remarquable, vu l'enjeu des discussions engagées: «Eu égard à la philanthropie dont témoigne le Père à l'endroit de ses créatures, le Fils s'est appelé lui-même 'premier-né de toutes les créatures'; condescendance pour les êtres créés, il n'hésite point à se ranger soi-même, ou peu s'en faut, au milieu d'eux»².

L'évêque met quelques nuances dans son assertion. Cela se conçoit, en face des Ariens. Dans la suite du texte, il s'explique. Reste qu'il croit pouvoir, même alors, utiliser de semblables formules.

Malgré quoi, 2^{ème} constatation, il lui arrive à plus d'une reprise, au cours des *Dialogues* mais surtout du *Thésaurus*, de lancer des propos qui de soi iraient dans un sens plutôt opposé. Volontiers il préconise dans ces cas-là ce que bien vite on appellera, ce que lui-même commence à appeler plus ou moins, le partage des *powal*. C'est-à-dire qu'entre les textes scripturaires qui traitent du Sauveur, il a tendance à introduire une discrimination. Discrimination d'après les temps visés, suivant qu'il s'agit du Verbe avant l'Incarnation, ou, au contraire, du Verbe dans l'Incarnation. Discrimination pour le Verbe Incarné lui-même, suivant qu'il s'agit ici de sa divinité, là de son humanité³.

Voyons, pour commencer, quelques passages pris à la première série: discrimination d'après les temps.

«Devant les paroles du Sauveur, il est nécessaire de rechercher le moment dans lequel chacune a été dite par lui; ainsi éviterons-nous de nous tromper.

¹ L'expression, il va sans dire, ne se trouve point chez saint Cyrille; d'où ce fait qu'elle figure ici entre guillemets; mais le phénomène en cause est connu de l'évêque. Dans les ouvrages de type scripturaire qui ont été rédigés avant 428 (De adoratione, Glaphyra, Commentaires sur les Petits Prophètes et sur Isaïe), il y aurait aussi des constatations à enregistrer en matière de «communication des idiomes», mais non pas exactement les mêmes. Sur ce point-là comme sur nombre d'autres, des divergences se manifestent entre les deux séries d'écrits.

² *Thésaurus* XXV, PG 75, col. 405C.

³ Plus loin, nous verrons même que saint Cyrille a pu à ce propos parler de discrimination de *πρόσωπα* ou «personnages en exercice».

Si donc il se trouvait que le Verbe de Dieu dît quelque part avant l'Incarnation quelque chose de bas à son sujet, qu'on le rattache à sa divinité et qu'on se serve de ces propos pour attaquer celle-ci. Que si, au contraire, c'est lorsque devenu chair, qu'il s'est exprimé suivant l'usage humain, afin de montrer qu'il est vraiment [et] lui-même un homme également, comment ne point rapporter en conséquence à l'humanité ce qui est dit de l'humanité? Voilà, en effet, ce qu'est entériner le mode de l'Incarnation . . .¹

. . . «Celui, de fait, qui n'a point fui la chose mais qui s'est abaissé à ce degré d'humiliation, ne saurait avoir fui dans son langage ce qui le ferait paraître tout petit. Si donc il n'est point devenu homme, qu'on rattache au Logos les paroles de bassesse, qu'on dise que le Logos a ignoré, qu'il a eu indigence de gloire, qu'il a reçu du Père certaines choses. Que si, au contraire, il s'est fait homme, en avant les propos de l'humanité, et que personne n'accuse le Verbe de Dieu, comme s'il n'avait point la perfection ainsi qu'a le Père . . .²

. . . «Lors donc, va prescrire l'évêque en conséquence, que tu entends dire au sujet du Verbe quelque chose de grand, [quelque chose] qui lui convient 'à nu', sans qu'il soit déjà enveloppé de chair. Quand il est dit Lumière par exemple, Rayonnement ou Sagesse du Père, tu ne penses pas à la chair, mais au Verbe qui dans la chair habite; de la même manière, lorsque, dans la Sainte Ecriture il est . . . quelque chose qui convient à la seule chair, à la forme humaine, ne va point le rapporter au Logos, mais donne à la nature de la chair ce qui est son dû . . .³

Ces diverses prescriptions et remarques sont parallèles. Elles aboutissent à séparer nettement divinité et humanité, ce qui est rapporté à celle-là et ce qu'il faut attribuer à celle-ci. D'où cette application du principe à Lc. 2,52: «En conséquence, lorsqu'on dit: Il a progressé, ce n'est point la Sagesse qui en elle-même aurait progressé en tant qu'elle est Sagesse, mais l'humanité [a progressé] en sagesse, [humanité] illuminée petit à petit et mise en valeur par cette [Sagesse] . . .⁴

A quoi tend cette polémique? A mettre bas l'argumentation arienne. Ainsi très spécialement pour ce qui regarde le progrès en sagesse. Cette argumentation avait dans le cas été résumée comme suit par Cyrille⁵: «J'ai ouï dire . . . , le recevant de la Sainte Ecriture, ceci précisément que le Verbe de Dieu, une fois devenu homme, a été appelé Jésus. C'est donc lui [Verbe], qui a progressé. Car ne viens pas me diviser le Christ; celui-ci est un, Paul le proclame. Que s'il a progressé, c'est qu'au fur et à mesure il a manifestement bénéficié [de choses] reçues. Donc [il est]

¹ Thésauros XXII, PG 75, col. 369 B.

² Ib., XXIII, col. 384 D-385 A.

³ Ib., XXVIII, col. 429 B.

⁴ Ib., col. 429 BC. Il est d'autres morceaux dans le Thésauros où, ainsi qu'il en use présentement, l'auteur parle du progrès en sagesse comme d'un progrès réel, lequel serait le fait de l'humanité en Notre-Seigneur.

⁵ Ib., col. 428 D.

imparfait. Comment, étant tel, sera-t-il à égalité avec le Père, [lequel est] parfait?»

Cette argumentation des Ariens mérite de notre part sérieuse considération. Elle prend appui sur la «communication des idiomes», qu'elle justifie dans l'occurrence par appel direct à l'Écriture: Jean 1,14: «Le Verbe s'est fait chair»; I Cor. 8,6: le Christ unique de saint Paul. Il s'ensuivrait selon nos Ariens que, lorsque Luc écrit: «Jésus a progressé», il faudrait entendre: Le Verbe a progressé; ce qui constitue une formule-type précisément en matière de «communication des idiomes». Conséquence qui découlerait de la chose par le fait même, selon les Ariens: Le Verbe serait imparfait, donc non point consubstantiel au Père. Autrement dit, entre les mains de ces hérétiques, la «communication des idiomes» devient une arme particulièrement redoutable à utiliser contre l'orthodoxie à partir des diverses infirmités ou *πάθη* mis au compte du Rédempteur dans l'Écriture. Comment Cyrille réplique à cette offensive, nous l'avons constaté: par la distinction des temps et par une distinction correspondante des *φωράι*: Le progrès en sagesse vise le Verbe dans l'Incarnation, non le Verbe avant cette Incarnation; il a trait à l'humanité, qui a progressé, et à elle seule.

L'évêque ira même plus loin dans cette voie, jusqu'à écrire *hic et nunc*, sous l'influence de saint Athanase d'ailleurs, lequel est présentement sa source inspiratrice: «A noter...; il n'est pas dit dans l'Écriture: Le Verbe a progressé, mais 'Jésus'; c'est pour que tu ne penses point [avoir affaire] au Verbe 'à nu', mais lorsqu'il est devenu chair¹.»

L'observation n'est pas sans fondement; mais elle ne serait pas non plus sans danger, si on se mettait à en faire application avec tout ce qu'elle peut comporter². On distinguerait alors Jésus

¹ Ib., col. 429 C. Cf. le *Contra Arianos* de saint Athanase III 53, PG 26, col. 436 A B. Dans le Dialogue V de Cyrille sur la Trinité se trouve un développement analogue, PG 75, col. 933 A B, avec cette particularité que si le début du texte et le contexte doivent être lus tels que les lisait et que les cite Sévère d'Antioche, il n'aurait pas été question d'une considération *διφωά και διπλοῦν*, mais d'une considération *διφωά και διπρόσωπον* (cf. les citations de Sévère dans son *Liber contra impium Grammaticum*, *Orationis tertiae Pars posterior*, CSCO n° 102, traduction J. Lebon, p. 23, 29, p. 101, 1 et p. 148, 35, en tenant compte de tout le contexte et des notes du traducteur). De fait, deux points de vue se font jour, suivant que le «personnage» envisagé est ou bien le Fils avant l'Incarnation, ou bien le Fils une fois incarné.

² Le terme *διπρόσωπον* le manifesterait lui-même, s'il est authentique. Or il semble difficile de douter de cette authenticité, pour le texte du moins que

et le Verbe, ce qu'a fait celui-ci et ce qu'a fait celui-là, ce qu'ils ont de différent et d'opposé l'un par rapport à l'autre. On pourrait être aux confins du nestorianisme, j'entends cette façon de voir les choses qui a induit Nestorius à écarter le Théotokos. Cyrille est fort loin d'aller jusque-là dans notre texte. Bien des fois, ailleurs, il continue à pratiquer une «communication des idiomes» normale. Nous sommes quand même étonnés de le voir, dans l'espèce, de ce côté que je viens de dire de la barricade, peu empressé à parler de cette unité du Christ que prônent à l'inverse les Ariens en même temps que la «communication des idiomes»¹, et continuer pour son compte ici même, toujours dans cette même ligne où il s'est situé²: «Que s'il est dit progresser³, du fait qu'il a assumé ce qui naturellement progresse, c'est-à-dire l'humanité, [le progrès] serait le fait de [cette] humanité; à elle, pour la bonne règle, on aurait à verser en compte le progrès. Ainsi, en effet, chacune des paroles prononcées se trouvera en son lieu propre; ni ce qui convient au Verbe 'à nu', ne sera rapporté à l'humanité, ni les choses humaines ne seront haussées au rang de la divinité.»

Pour le coup on s'éloigne vraiment de la «communication des idiomes». Et voilà à quoi la distinction des temps mène par endroit Cyrille.

De son côté la discrimination des textes scripturaux suivant humanité d'une part et divinité de l'autre dans le Christ n'aura pas des conséquences différentes. Un risque sérieux de dichotomie

Sévère aurait eu sous les yeux, car celui-ci discute en fonction de cette leçon, que le traducteur syriaque allègue, sans la transposer, dans sa teneur en grec. Ce fait et d'autres particularités analogues qui se révèlent dans certaines citations par Sévère des Dialogues sur la Trinité posent même un problème de critique: Que penser du grec que nous lisons actuellement dans Aubert et Migne de ces Dialogues, puisque Sévère accepte sans le discuter un texte différent par endroit et beaucoup plus difficile à interpréter de sa part? Y aurait-il eu plusieurs éditions pour cet ouvrage ou bien une révision après coup?

¹ Du Thésaurus il ressort clairement que les Ariens insistaient sur les deux choses à la fois, tandis que le point de vue de l'unité du Christ est, à l'inverse, peu en relief dans le traité, sous la plume de l'auteur, en tant que ce dernier s'exprime pour son compte personnel.

² Thésaurus XXVIII, PG 75, col. 429C.

³ Il s'agit du Verbe. Même ici, par conséquent, saint Cyrille n'abandonne point la «communication des idiomes»; il la pratique, au contraire, jusqu'en formulant des prescriptions qui pourraient l'entraîner personnellement en sens inverse.

peut en résulter. Ce qu'une seconde série de morceaux tirés du *Thésaurus* nous permettra de constater :

« Les Saintes Ecritures proclament [que] le Christ [est] un : « Un seul Dieu, en effet, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ¹. » C'est des œuvres qui conviennent au seul Dieu, que résulte connaissance du Dieu. Une fois cependant que « le Verbe s'est fait chair », selon qu'il est écrit, l'homme doit se manifester à son tour ; or, impossible de le voir tel, sinon du fait des *πάθη* auxquels il n'y a rien à reprocher, de la chair, et [du fait] des propos [correspondants] ; la nécessité impose donc que soient réalisées et dites les choses qui conviennent aux hommes, afin que de la sorte il apparaisse qu'en sus [d'être Dieu], il est devenu homme. Conséquence : en lui les deux sont à percevoir tout ensemble. Ainsi s'est-il, en homme, informé du lieu où gisait Lazare, et ill'a ressuscité en tant que Dieu ; à sa mère qui disait : « Ils n'ont plus de vin », il a comme homme fermé la bouche, malgré quoi il a sur-le-champ transformé l'eau en vin. Aussi bien était-il Dieu vrai dans la chair, et chair au vrai en Dieu. Les choses grâce auxquelles il devait être reconnu comme Dieu, c'est en Dieu qu'il les réalise, celles grâce auxquelles on le percevra, ainsi qu'il est nécessaire, vraiment homme, il les fait et dit en conformant la réalité au plan du mystère. Qu'on rende donc au Dieu ce qui au Dieu est dû, à l'humanité ce qui à celle-ci convient et revient ; de cette manière celui qui croit en lui, évitera tout scandale et toute erreur². » « Les choses de la chair, propos de bassesse, certains s'emploient à les rattacher à la divinité du Logos. Dans ces conditions, lorsqu'ils verront le Christ faire des miracles en utilisant la chair, que diront-ils ? Il a craché [par terre], fait de la boue, et guéri l'aveugle ; il a étendu la main, touché la civière, et ressuscité le fils unique de la veuve ; de sa bouche il s'est servi pour émettre un son et inviter Lazare à sortir du tombeau. Pour accomplir ces choses, il a certes utilisé la chair, mais ce n'étaient point des œuvres de la chair [qu'il réalisait]. A considérer la nature du [miracle] produit, c'est à la puissance de la divinité que nous attribuons le résultat atteint, quoique produit par l'intermédiaire de la chair ; tout de même, lorsque utilisant la chair, il tient quelque propos humain, [il] ne [faut] point rattacher cela à Dieu le Verbe, mais, voyant que c'est chose étrangère à la divinité, rapportons-le à la chair. Ainsi mettons-nous comme en son lieu propre chaque chose produite ou dite, et nous nous trouverons d'avoir exempt d'erreur le savoir [qui est] relatif à notre Sauveur³. »

Les textes apportés jusqu'ici ont presque tous été tirés du *Thésaurus*. A bien des égards il serait intéressant d'en avoir à alléguer en provenance des *Dialogues sur la Trinité*, car ceux-ci sont moins influencés que le *Thésaurus* par les sources de Cyrille, ils apportent un écho plus direct de ses conceptions personnelles.

¹ Cf. I Cor. 8, 6. Ce rappel de l'unité du Christ est à noter dans ce contexte, car exemple plutôt rare de cette espèce dans le *Thésaurus*. Le rappel montre cependant que, même à cette date, le point de vue n'était aucunement chez Cyrille l'apanage des seuls Ariens.

² *Thésaurus* XXIII, PG 75, col. 388 D—389 B.

³ *Ib.*, col. 388 CD.

Est-ce pour ce motif? Le nombre est moins grand que j'y ai enregistré de déclarations analogues aux précédentes. Il s'en rencontre cependant¹, dont celle-ci, pour indiquer ce que l'auteur appelle «la voie royale», celle qui permettra aux orthodoxes d'éviter tout écueil dans les discussions en cours²:

«Lors donc que du Fils sont dites toutes ces choses qui n'atteignent point à la hauteur de la gloire du Dieu, qui ne dépassent pas la bassesse naturelle de la création, ne t'en va point aussitôt, en la mettant à part, penser à la nature indicible dont le Père est le principe, mais suis le courant dans le sens vers lequel peuvent tendre nos considérations; ne rattache pas à la mesure de l'humanité ce qui est en propre le fait de la divinité; n'attribue pas davantage à la nature qui surpasse tout, les limites de l'humanité, comme si ces dernières étaient en propre son fait; il y a, au contraire, séparation radicale de ces choses, comme un coin entre elles deux; tu feras tout à fait bien de le reconnaître, en tranchant; car c'est ainsi et non autrement que par vue de l'esprit tu pourras aller sans la moindre erreur jusqu'au fond [du problème].

Ici, le fait est clair, nous nous trouvons orientés comme nous l'étions plus haut avec le *Thésaurus*. La suite est du même style; elle comporte répartition en deux groupes de diverses citations de l'*Épître aux Hébreux*³, et cette protestation: «Non elle n'aurait su mourir, l'Empreinte du Père⁴».

De tout cet ensemble, *Dialogues* compris et *Thésaurus*, il résulte que la polémique antiarienne n'a pas été, en matière de «communication des idiomes», sans conséquences pour l'archevêque d'Alexandrie, pas plus au reste que pour quantité d'orthodoxes du IV^{ème} siècle. Elle les a, eux d'abord, lui ensuite, conduits, par moment du moins, dans une ligne que facilement les modernes tiendraient pour spécifique d'Antioche⁵, jusqu'à les

¹ En plus de celle qui a déjà été signalée de PG 75, col. 933 A—C, avec leçons particulières de Sévère d'Antioche.

² Dialogue V, PG 75, col. 973 CD. Sur cette voie royale, outre col. 973 BC, voir col. 680 C sq., col. 956 D et contexte, et PG 73, col. 533 A et contexte.

³ Dialogue V, PG 75, col. 973 D sq.; cf. Dialogue I, col. 681 A sq. Les constatations enregistrées (p. 115, n. 1, et p. 116, n. 1) à propos de col. 933 A—C vont dans la même ligne.

⁴ Dialogue V, col. 976 A. A l'entendre d'une façon stricte, la formule serait exclusive de la «communication des idiomes». Le contexte s'accommoderait mal toutefois d'une semblable interprétation. Du moins saisit-on sur le vif dans le cas comment la polémique antiarienne a pu provoquer des propos de cette nature, même à une date aussi tardive et de la part d'un homme tel que saint Cyrille. La querelle qui devait se dérouler ensuite du «théopaschisme» apparaît de ce fait dans des perspectives plus complexes qu'il ne pourrait sembler.

⁵ A noter que l'Edit d'union enregistre dans sa finale une tactique de cette espèce, et nullement pour la blâmer. En acceptant cette phrase, qui était

rapprocher ici ou là, et eux et lui, de Nestorius en personne. Or, pour lui, le phénomène a duré un certain temps, puisque décelable dans deux gros écrits de la période.

3^{ème} et dernière constatation: dans le *Commentaire sur Saint Jean*, les réactions analogues deviennent vraiment rares de la part de saint Cyrille. Je ne pourrais citer que quelques textes où j'en ai trouvé trace, dont avant tout le commentaire de Jean 4,6 dans le livre II: Jésus assis à la fontaine de Jacob¹, et certain passage du livre VII que nous a conservé Sévère d'Antioche sur la prière du Christ². Encore l'évêque réagit-il dans l'un et l'autre cas contre la tendance qui le porte alors; il la trouverait dangereuse, semble-t-il, dans l'hypothèse où elle se manifesterait d'une façon trop unilatérale. Dans un autre passage du livre II, le commentaire de Jean 3,13, il réagira plus fort en un sens; il justifiera et préconisera ce que nous dénommons «communication des idiomes». Le texte à commenter l'y portait, il est vrai: «Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui du ciel est descendu, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel». Cas tout à fait privilégié d'emploi par l'Écriture de ce mode de langage³. Voici le développement⁴:

«C'est le Verbe de Dieu qui est descendu du ciel; or c'est du Fils de l'homme qu'il est dit: Il est descendu; [cela], pour écarter toute disjonction en deux personnages après l'Incarnation; pour interdire à certaines gens de prétendre qu'il y aurait un Fils, le temple issu de la Vierge, assumé en vue de l'office à remplir, et un autre (Fils), par ailleurs, le Verbe qui procède de Dieu le Père, (exclu [s'entend] ce qui regarde le partage selon qu'il convient à chacun par nature). Tout de même, en effet, que le Logos est issu de Dieu, ainsi l'homme

addition de dernière heure à une déclaration doctrinale plus courte, l'archevêque d'Alexandrie s'est-il rappelé que lui-même pouvait figurer au nombre de ces «théologiens» auxquels il accordait par là un laissez-passer? Il serait peut-être osé de le prétendre. Mais serait-il téméraire d'envisager que la phrase pouvait s'appliquer à certains de ses propos d'autrefois, comme sont ceux qui viennent d'être relevés?

¹ Pusey I, p. 265, 17-266, 19; PG 73, col. 293 A-C.

² *Liber contra impium Grammaticum, Orationis tertiae Pars prior*, CSCO n° 94, Traduction J. Lebon, p. 60, 21-62, 2. Le texte n'est malheureusement conservé qu'en syriaque. Il y est question de distinction des temps et des «personnages» pour ce qui regarde le Christ, donc suivant des perspectives que nous avons rencontrées plus haut dans le Dialogue V sur la Trinité, si on lit le texte dans la teneur qu'il a chez Sévère.

³ De ce texte scripturaire Cyrille a fait dans ce sens un emploi excellent au cours de l'exposé christologique si remarquable qu'il a donné dans sa lettre pascalle pour 420; cf. PG 77, col. 569 A sq.

⁴ Pusey I, p. 224, 14-29; PG 73, col. 249 C-D.

de son côté [est] issu de la femme; unique, au demeurant, à partir de deux choses [est] le Christ, indivisible quant à la filiation et quant à la gloire spécifique de Dieu. D'une certaine manière, de fait, il attribue au temple issu de la Vierge ce qui revient au Logos pris 'à nu' et à part; il fait sien par ailleurs ce qui revient à la seule chair. Justement il est écrit présentement: 'Du ciel est descendu le Fils de l'homme'; et d'autre part, vers le temps de la Passion, il craint, il tremble, il est dans l'anxiété; comme si [le Verbe] souffrait lui-même, lui sont attribués les *πάθη* qui relèvent de la seule humanité.»

S'il fallait indiquer soit dans le *Thésaurus* soit dans les *Dialogues sur la Trinité* un développement susceptible d'être mis exactement en parallèle avec ce dernier, on serait fort empêché. Comme d'autre part le *Commentaire de Saint Jean* est assaisonné de remarques, dont certaines assez vives, contre des tendances que dénonce l'évêque, tendances à partager le Christ en deux¹, comme par ailleurs le point de vue de l'unité du Christ est plusieurs fois en évidence dans le commentaire, alors qu'il l'est si peu et dans les *Dialogues* et dans le *Thésaurus*, il paraît manifeste que l'auteur aurait pris sur le terrain christologique une sorte de tournant par rapport à ces deux ouvrages, soit avant de rédiger son commentaire, soit même en cours d'exécution. Il continue à polémiquer contre les Ariens. Mais, outre qu'il n'a plus tendance à la faire à titre exclusif, outre qu'il perçoit d'autres dangers relativement au Christ, dans d'autres directions, il a maintenant des yeux plus clairvoyants pour discerner certains périls auxquels expose la réaction contre l'arianisme. Il ne redoute plus guère en tout cas la «communication des idiomes». Il se montre capable d'en esquisser la théorie². Il a, tout au long de ce commentaire gigantesque, acquis un esprit qui lui fera aborder dans l'ordre christologique des tâches que sans doute il n'eût point abordées avec ce même esprit à l'époque où il rédigeait le *Thésaurus*. La donnée est-ellesansintérêt, s'agissant d'un homme qui a réalisé ensuite une telle oeuvre dans cet ordre christologique, un homme que beaucoup imagineraient tout d'une pièce, représentant attitré d'un système dûment catalogué? Quand on examine de près l'ensemble de la carrière, la réalité apparaît différente. Saint Cyrille a connu, au cours de cette carrière, des

¹ Cela une vingtaine de fois au cours du commentaire. C'est sous cette forme un élément nouveau dans les ouvrages antiariens de Cyrille.

² Il n'en était aucunement incapable dans les deux autres ouvrages. Mais, quand il s'y porte dans le *Thésaurus*, c'est comme instinctivement qu'il le fait. Dans le commentaire de Jean 3, 13 signalé ci-dessus, il en va de tout autre sorte.

variations, même pour la christologie, même pour un secteur privilégié comme devait être pour lui la «communication des idiomes». Pour retrouver ces variations, en étudier la marche, une longue enquête paraît nécessaire, car elle devra être minutieuse et sera forcément délicate; mais le labeur serait payant, semble-t-il. On entrevoit même qu'il pourrait ouvrir des vues sur l'histoire de la christologie antique, non seulement, au temps de Cyrille, mais bien avant.

Some Observations on Tertullian's Legalism

E. LANGSTADT, Leeds

Among the Fathers Tertullian has a special place as the radical exponent of a Christian theology of law. It is, I think, agreed that Tertullian's religion is formed, and his theology is dominated, by a fundamental conception of God as the Creator, the Lord of the Universe, the Lawgiver and Judge. God's principal attribute, in Tertullian's belief, is justice tempered by goodness as opposed to Marcion's God of irrational love.

But where God is thus conceived as the Lawgiver and Judge, we know what we can expect. It is a premise from which apparently all the rest follows as a necessary conclusion. Man has been created to be God's loyal subject with duties defined and set out by God's law. The law places the relations of God and man on the basis of a mutual, contractual obligation, of which account is kept by God who will settle it with just reward or punishment. It commits man, quite simply, to do or not to do what he is told by the Law, and it commits God to recompense the good or evil done with the promised reward or punishment. If man does more than the law exacts, such good works of supererogation are credited to him as merit. If he is remiss in his duties or acts contrary to the law, he incurs by his sin a debt which he may redeem by good works or the works of penance. The only motives for a good life that are left are fear and hope, the fear of hell and the hope of paradise — *metus et votum aeterni ignis et regni*¹.

The expectations raised by a theology of law are thought to have been entirely fulfilled by Tertullian. He has come to be seen as the one who, more than any other of the early Fathers, has opened the door to legalism — a new Judaism in Christian guise — as one of the most ruthless and reckless exponents of formalism

¹ De pudic. (ed. E. Dekkers, C[orpus] C[hristianorum] S[eries] L[atina] II), c. 1, 5.

in religion of all times, which came from a disposition bred in him by his secular past as the former Roman lawyer. This is the picture which has been drawn most impressively by Harnack in his *History of Dogma*¹; and it has been backed by a seemingly overwhelming collection of the evidence and an apparently complete demonstration of the way in which "through the agency of Tertullian, by his earlier profession a lawyer, all Christian forms received a legal impress." As examples of such fundamental legal categories, Harnack has singled out in particular the terms *offendere*, a key word of Tertullian's doctrine of sin, *satisfacere*, fundamental to the doctrine of penance, and *promereri*, carrying the doctrine of merit from works of supererogation; and he has drawn special attention to the abstract reference to authority, which goes together with this legal contemplation of problems. As Tertullian has been quoted, "One does not obey a law because one finds it to be good and just, but because it is the law²."

Thus in Bishop Kirk's great work on the *Vision of God* it is Tertullian who in great part serves to illustrate "the dangers of formalism". He displays the lamentable shortcomings of a theology dominated by a concept of law which is "an arbitrary rule, set out by an arbitrary ruler, to be obeyed without question, comprehension or assent, and to be crowned by the promised guerdon³." As Tertullian has been quoted by Kirk, "If we do well we merit of God, and he becomes our debtor⁴." This is the sentence that has also been quoted by Nygren, to highlight Tertullian's doctrine of merit, in the form of "By good works man can make God his debtor⁵."

Without any dissentient voice, then, Tertullian's theology appears to have been accepted as a classical example of the religion of law, the result of an "outlook which unites Old Testament nomism and Roman moralism and jurisprudence⁶." But if

¹ Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., III, pp. 14-19. Engl. transl. vol. v, 1898, pp. 16-24.

² An obvious reference, though not named by Harnack, to *de paenit.* (ed. Borleffs, CCSL I) 4, 6: *audaciam existimo de bono divini praecepti disputare; neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit: ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est auctoritas quam utilitas servientis.*

³ The Vision of God, 1931, p. 138.

⁴ Ibid, p. 139.

⁵ Eros and Agape, Part II, tr. P. S. Watson, 1938, p. 132.

⁶ Nygren, op. and loc. cit., n. 3.

we take a second look at the constructive elements of this theology, at the terms and concepts employed by Tertullian, we are led to a startling observation. Apart from the terms relating to God's Judgment, all others — and particularly those which have been taken to give Tertullian's theology its legal impress — are not only legal terms. Their legal use is only one in a wider range of legal and non-legal meanings. One of their distinctive characters is also that they apply to the psychological effect which our actions have on other persons, or the effect that we wish to produce; that is to say, these terms derive their meaning from personal relations. For example *offendere* is to offend against the law, but also to offend somebody; and offence *comes est frustratae voluntatis*¹. *Satisfactio* is an institution of Roman private law². But *satisfacere* also means "to give satisfaction, to make amends, to ask pardon, to apologize"³ and *fratri satisfacere* equals *resolvere, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus*⁴. *Promereri*, the support of Tertullian's doctrine of merit from works of supererogation, also means "to render favourably inclined, to propitiate"⁵. Harnack's imposing collection of evidence is therefore to no point unless the legal meaning and use claimed for Tertullian's terms is critically established. This has never been done and until it is done the view of Tertullian's legalism rests on assumptions which have not been verified and proved. We have been caught by an apparently obvious meaning which Tertullian's terms seem to possess. It has, for instance, been accepted as a matter of fact, chiefly on the evidence of the *Exhortation to Chastity*⁶, that Tertullian has taught the doctrine of merit acquired by continence — that is, by preferring from a voluntary choice the counsel to the permission — in Tertullian's own words *nemo indulgentia utendo promeretur, sed voluntati (sc. dei) obsequendo*⁷. But it has never been asked how it can be possible for the basis of such a teaching to be laid in a Montanist treatise which deliberately sets out to prove that heeding the

¹ Adv. Marc. (ed. Kroymann, CCSL I) I 26, 3.

² Cf. A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, 1930, pp. 68—69.

³ Lewis and Short, Latin dict. ad verb. under D 2 b.

⁴ De orat. (ed. Diercks, CCSL I) 13.

⁵ Lewis and Short, Latin dict. ad verb.

⁶ As one can see from the basic study of H. Wirth: Der 'Verdienst'-Begriff bei Tertullian, 1892, esp. p. 9 sqq.

⁷ De exh. cast. (ed. Kroymann, CCSL II) I 2.

counsel is not a matter of choice but of obligation: man's obligation to God which is *promereri deum*.

However, is it not enough for Tertullian to have said "If we do well, we merit of God and he becomes our debtor"? But Tertullian's actual words are *bonum factum deum habet debitorem. sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae*¹, "deeds good and evil have God as their debtor because they demand from him reward or punishment for their just retribution. This is very different and it invites a second observation. Tertullian is listened to with only half an ear because people believe that, without having to pay close attention, they know what he has to say.

What, then, has given us this false assurance which has separated us from Tertullian so that we see him and his theology as in a glass darkly or as in a distorting mirror, reduced to a travesty? Among the concepts which have never been critically determined there is most strangely the one which is fundamental to all of Tertullian's theology, — the concept of law and of God as the lawgiver. We speak of "law", in the abstract and in general. But all the time we use "law" in the specific sense of formal law, the imposition of a sovereign will by sovereign power. This is not "law" but the modern conception of law which in modern thought — that is our own thought — has silently been accepted as "law" in general, as it is by nature and definition. Starting, however, from formal law all the rest follows from logical necessity and with the result that the religion of law has forfeited all serious consideration. Formal law must necessarily rely on fear and hope of reward as the only motives for obedience; it limits God's demands on man to the commandments of the law and thus it creates the condition for the acquisition of merit from good works.

A most remarkable illustration of this intrusion of law in its modern conception as formal law is furnished by Morel's study of *disciplina*². *Disciplina* very often relates to precept and law, but Tertullian also sometimes attributes *docere* to it. But "law", that is formal law, being form without content, does not and cannot teach. Morel therefore has found it necessary to distinguish

¹ De paenit. (ed. Borleffs, CCSL I) II 11.

² *Disciplina*, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien, *Revue d'histoire ecclésiastique* 40, 1944/5, 5—46.

ish between a double use of *disciplina* as either doctrine and teaching or precept and law.

But for Tertullian as for Cicero or Plato a law which is only form and which has no rational content and which therefore can only exact a brutish obedience of fear and hope is the law of tyranny and the very opposite of the law of God — the law founded in right reason.

There is reason therefore to suspect that what we have been offered as Tertullian's theology is largely Tertullian's theology as it appears to the modern mind in the light of a modern conception of law and that Tertullian's true comprehension of religion of law — the core of his theology — still is largely unknown, forgotten territory.

Saint Léon le Grand et l'Ecriture sainte

A. LAURAS S. J., Laval

Nous nous contenterons, dans cette brève communication, d'étudier Saint Léon le Grand dans la partie de son œuvre qui est la plus connue, sa prédication. Celle-ci, nous dit-on, est avant tout faite d'exhortations morales et de développements ascétiques. Qu'en est-il, en fait? Et tout particulièrement, dans quelle mesure Léon prédicateur nous apparaît-il comme nourri de l'Ecriture? Dans quelle mesure sa prédication est-elle scripturaire?

I. Les citations de l'Ecriture

Si nous examinons les choses d'un point de vue purement matériel, nous remarquerons que la courte œuvre oratoire de saint Léon parvenue jusqu'à nous (à peine 400 colonnes de Migne) comporte près de 600 citations de l'Ecriture: très exactement 592¹. Comparé au chiffre que nous obtiendrions en faisant le même relevé dans n'importe quelle prédication moderne, un tel emploi de l'Ecriture ne manque pas d'être révélateur. Cependant, c'est avant tout la comparaison avec des orateurs de l'âge patristique qui nous permettra de porter un premier jugement sur le chiffre brutal. Saint Ambroise: dans ses *homélies sur le psaume 118* (homélies dont l'ensemble correspond à peu près à 400 colonnes de Migne), je relève 1338 citations de l'Ecriture². Saint Jérôme: les *Opera homiletica* récemment publiés par le

¹ Il ne s'agit ici que des citations explicites de textes scripturaires. Migne (PL 54, reprenant l'édition des Ballerini) signale encore 232 autres renvois à l'Ecriture: mais l'interprétation de ceux-ci est délicate, car certains de ces renvois ne sont là qu'à l'occasion de faits mentionnés dans l'Ecriture tandis que d'autres sont des réminiscences scripturaires ou des expressions empruntant un mot ou une tournure à des textes bibliques.

² Ce chiffre ne comprend pas, bien entendu, les différents versets du psaume 118 commentés par Ambroise.

Corpus Christianorum (t. 78) et formant un ensemble à peu près aussi étendu que celui des *Sermones* de Léon ne renferment pas moins de 1655 citations scripturaires. Saint Augustin: les cinq volumes de Migne de la prédication augustinienne (environ 4000 colonnes) contiennent plus de 16000 renvois à l'Écriture (j'en compte 16302)¹. A la lumière de ces chiffres, il apparaît donc que, si la prédication de saint Léon est une prédication scripturaire, elle l'est cependant considérablement moins que celle des autres Pères latins. Ceci ne viendrait-il pas, entre autres, de ce que, à la différence des trois autres auteurs cités, Léon semble ne jamais avoir commenté l'Écriture en elle-même (nous n'avons aucune homélie léonienne sur les psaumes ou sur les évangiles)? Il y a là, de toutes manières, un trait certainement caractéristique de cette prédication.

Les citations de l'Ancien Testament, dans cet ensemble, apparaissent en une minorité frappante: seulement 142 citations, en face de 450 citations du Nouveau Testament. Si nous reprenons notre comparaison avec les autres œuvres déjà consultées, nous constatons à nouveau des faits fort différents: chez Ambroise, 731 citations de l'A. T. contre 607 du N. T.; chez Jérôme, 860 de l'A. T. contre 795 du N. T.; chez Augustin 5191 de l'A. T. contre 11011 du N. T. Seul Augustin présente donc une proportion qui nous rapproche un peu de l'usage léonien; encore s'agit-il chez Augustin d'un rapport de près de 50% contre un rapport d'environ 30% chez Léon. Ajoutons que ce faible recours à l'Ancien Testament sera encore plus fortement marqué dans la *Correspondance* de saint Léon: 24 citations de l'A. T. contre 189 du N. T. Cette particularité me semble difficile à interpréter. Faut-il y voir une trace des luttes de saint Léon contre les Manichéens qui rejetaient l'autorité de l'Ancien Testament? Est-ce une conséquence du fait que la prédication léonienne est essentiellement christologique, comme nous le verrons bientôt?

Dans ce *corpus* des textes vétéro-testamentaires chez saint Léon, quels sont les livres qui reviennent le plus souvent? Essentiellement les Psaumes (70 citations sur 142); puis Isaïe (26 cita-

¹ En attendant les travaux de Mademoiselle La Bonnardière, j'ai dressé, d'après Migne, un relevé des références scripturaires de la prédication augustinienne (citations explicites et implicites). Malgré certaines erreurs de références et un relevé qui n'est certainement pas exhaustif, l'ensemble n'en demeure pas moins typique et suffisant pour donner le point de comparaison que nous recherchons.

tions), Genèse (8 citations), Proverbes (8 citations). Par contre, aucune citation des livres historiques. Quel est, en face de cela, l'usage des autres Pères? Les livres principalement cités par saint Ambroise sont: Psaumes (267 citations sur 731 de l'A. T.), Isaïe (88 citations), Jérémie (76 citations), Proverbes (50 citations), Genèse (32 citations). Chez saint Jérôme: Psaumes (320 citations sur 860 de l'A. T.), Isaïe (98 citations), Genèse (63 citations), Ezéchiel (46 citations). Enfin dans l'ensemble de l'œuvre oratoire de saint Augustin: Psaumes (2719 citations sur 5191 de l'A. T.), Genèse (517 citations), Isaïe (426 citations), Ecclésiastique (257 citations), Sagesse (199 citations). A travers des différences qu'il n'est pas question d'interpréter ici, nous retrouvons donc une permanence chez tous ces auteurs, y compris saint Léon. Chez tous, les citations des psaumes représentent au moins la moitié de l'ensemble des citations de l'A. T.; chez tous, aussi, Isaïe apparaît comme un auteur privilégié. Cette prédominance écrasante des Psaumes est certainement liée à l'usage liturgique de ces derniers; inlassablement chantés et médités au cours des offices liturgiques, ce sont eux qui forment la base de toute la culture scripturaire des fidèles comme des pasteurs. Quant à l'importance d'Isaïe, elle est probablement due au fait qu'on voyait en lui essentiellement l'annonciateur du Messie dans ses premiers chapitres et le prophète de la Passion dans sa description des souffrances du Serviteur de Dieu. Pour en terminer avec les livres de l'Ancien Testament, remarquons enfin que chez tous nos auteurs les Livres historiques sont très rarement cités (Ambroise: 37 citations; Jérôme: 44 citations; Augustin: 173 citations). En cela encore, saint Léon est donc bien en accord avec l'usage général de l'Eglise¹.

Arrêtons-nous un peu plus longuement aux citations du Nouveau Testament, puisqu'elles sont, de beaucoup, les plus importantes chez notre auteur. Si nous reprenons une fois encore nos additions, nous notons que les livres du Nouveau Testament se classent alors selon l'ordre d'importance suivant: Matthieu (125 citations sur 450), Jean (74 citations), Romains (44 citations), I Corinthiens (42 citations), Luc (30 citations), II Corinthiens (28 citations). Etablissant une dernière fois une

¹ Cette particularité me semble d'autant plus étonnante et remarquable que, cependant, les Pères ne se lassent pas de répéter que l'histoire de l'Israël selon la chair est une image et une préparation de l'Israël spirituel, que plusieurs personnages de l'A. T. sont des figures du Christ.

parallèle avec les autres Pères latins, nous trouvons les classements suivants: chez saint Ambroise: Matthieu (120 citations sur 607), Jean (112 citations), Luc (80 citations), Romains (73 citations), I Corinthiens (52 citations), II Corinthiens (43 citations); chez saint Jérôme: Matthieu (201 citations sur 795), Jean (138 citations), Luc (83 citations), I Corinthiens (73 citations), Romains (65 citations), II Corinthiens (36 citations); chez saint Augustin: Matthieu (2483 citations sur 11011), Jean (1906 citations), Romains (1323 citations), I Corinthiens (1214 citations), Luc (898 citations), II Corinthiens (477 citations). Il me semble tout à fait remarquable que nous nous trouvions donc ici en face d'un usage absolument constant chez nos quatre Pères latins: les évangélistes auxquels on a le plus fréquemment recours sont avant tout Matthieu et Jean; nous essaierons de préciser pourquoi tout à l'heure. Dans les épîtres, une place de choix est réservée à l'épître aux Romains et aux deux épîtres aux Corinthiens: est-ce encore ici un reflet de l'usage liturgique? Ceci me paraît d'autant plus notable quand il s'agit de saint Léon: bien que sa prédication soit facilement d'ordre morale et parénétique, ce sont pourtant les épîtres plus dogmatiques qui reviennent spontanément à ses lèvres. Ajoutons, enfin, que l'on ne trouve chez Léon qu'une seule citation de Marc et aucune de l'Apocalypse. Il n'y a sans doute là que la manifestation extrême d'une tendance qui apparaissait déjà chez les autres Pères (Ambroise: Marc 3 citations, Apocalypse 10 citations; Jérôme: Marc 22 citations, Apocalypse 28 citations; Augustin: Marc 101 citations, Apocalypse 56 citations). Toutefois, cette absence totale de l'Apocalypse me semble particulièrement répondre à l'esprit positif de Léon et à la méfiance qu'ont toujours provoquée les spéculations et rêveries dont le Livre des Révélation avait été l'occasion.

Si nous essayons maintenant de préciser quels sont les textes du Nouveau Testament auxquels Léon revient plus volontiers, nous nous trouvons en face de deux groupes bien définis et révélateurs. Le groupe le plus important est celui des textes que j'appellerai, pour faire bref, d'ordre moral. Ce sont quatorze textes dont la moitié exactement sont empruntés à l'évangile de Matthieu et qui, repris entre huit et trois fois, insistent sur les obligations de la vie chrétienne¹. Sans doute un certain nombre,

¹ Matth. 5, 7: *beati miséricordes quoniam ipsorum miserebitur Deus* (7 fois); Matth. 5, 9: *beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur* (3 fois); Matth. 5, 16: *sic luceat lumen vestrum coram hominibus* ... (6 fois); Matth. 6, 12: *dimitte*

parmi ces citations, sont amenées par le sujet même des sermons prononcés : six sermons *De collectis*, 21 sermons *De jejunio*, 13 sermons *De quadragesima*. Cependant ces sermons ne forment qu'une partie de la prédication de Léon ; s'ils représentent, en valeur absolue, 40 sermons sur 96, nombre d'entre eux sont extrêmement brefs (en particulier les sermons *De collectis*) ; et surtout, ces citations d'ordre « moral » se retrouvent en grande partie dans des sermons plus « dogmatiques », prononcés à l'occasion des grandes fêtes de l'année liturgique. Ce choix et cette répétition sont donc tout à fait typiques d'une tendance particulière au prédicateur ; sa préoccupation, quand il s'adresse aux fidèles de Rome, est très nettement de les éclairer sur les impératifs concrets de la vie chrétienne, personnelle ou communautaire. Ce serait dépasser le cadre de ce travail d'en vouloir préciser ici les traits importants¹.

Cependant, il faut se hâter d'ajouter que l'on trouve aussi un autre groupe des citations néo-testamentaires, celles-ci d'ordre plus dogmatique. L'une d'entre elles revient jusqu'à onze fois (Jean 1, 14 : *Verbum caro factum est*), et neuf autres sont reprises au moins quatre ou cinq fois². A travers ce nouveau groupe de

nobis debita nostra . . . (7 fois) ; Matth. 7, 14 : *angusta et ardua via est quae ducit ad vitam* (4 fois) ; Matth. 12, 37 : *diligas Dominum tuum ex toto corde tuo* . . . (5 fois) ; Matth. 25, 40 : *quandiu fecistis haec uni ex minimis fratribus* . . . (4 fois) ; Luc 11, 41 : *date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis* (4 fois) ; Jean 1, 29 : *ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (4 fois) ; Rom. 8, 17 b : *si compatimur et conglorificabimur* (8 fois) ; I Cor. 12, 4—6 : *divisiones quidem gratiarum sunt, idem autem Spiritus* . . . (5 fois) ; Col. 2, 9, 10 : *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis* . . . (3 fois) ; Col. 3, 3, 4 : *mortui estis . . . cum Christo* . . . (7 fois) ; II Tim. 3, 12 : *omnes qui pie volunt vivere in Christo* . . . (4 fois).

¹ Ce travail vient d'être fait par Germain Hudon, *La perfection chrétienne d'après les sermons de Saint Léon*. Paris, Editions du Cerf, 1959.

² Matth. 16, 16—19 : *Tu es Christus filius Dei vivi* . . . (4 fois) ; Matth. 26, 39 : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste* (5 fois) ; Matth. 27, 25 : *sanguis ejus super nos et super filios nostros* (4 fois) ; Luc 2, 14 : *gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (4 fois) ; Jean 1, 3 : *omnia per ipsum facta sunt* . . . (4 fois) ; Jean 12, 32 : *si exaltatus fuero a terra omnia traham ad meipsum* (4 fois) ; Rom. 8, 32 : *Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum* . . . (4 fois) ; II Cor. 5, 19 : *Deus erat in Christo reconcilians sibi mundum* (4 fois) ; Phil. 2, 10, 11 : *ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium* . . . (5 fois).

On aura remarqué, dans ces citations comme dans celles relevées précédemment, un certain nombre de différences entre elles et le texte de la Vulgate ; l'étude du texte de l'Écriture utilisé par saint Léon pourrait être importante pour l'histoire du texte de la Bible latine ; malheureusement, cette étude ne pourra être faite d'une manière sûre tant que nous n'aurons pas une édition critique sérieuse des sermons de saint Léon.

textes apparaissent les orientations majeures de l'enseignement dogmatique de saint Léon. Ce n'est pas hasard, en effet, si la grande majorité de ces citations ont un rapport assez direct avec le mystère de l'Incarnation du Christ et celui de la vérité de sa nature humaine. On sait assez l'importance de cette question pour Léon pour qu'il soit inutile d'y insister ici.

II. *L'utilisation de l'Ecriture*

Il est certain qu'un classement brutal de citations scripturaires entre citations d'ordre «moral» et citations d'ordre «dogmatique» peut parfois paraître arbitraire. En réalité, à plusieurs reprises, c'est l'interprétation de ces textes par l'orateur qui les inclinera plutôt dans un sens que dans l'autre. Un simple relevé ne saurait donc suffire. Il importe avant tout d'étudier la manière dont saint Léon utilise et comprend les textes de l'Ecriture. Pour éviter de se perdre dans des généralités ou en de trop longues comparaisons, il m'a paru préférable de prendre un groupe homogène de sermons et d'étudier le problème dans ce cadre limité et cependant suffisant. Je m'arrêterai donc aux dix-neuf sermons *De Passione* (sermons 52—70), qui sont parmi les plus longs et les plus typiques de notre auteur.

Le relevé matériel des citations néo-testamentaires utilisés dans ces sermons nous donne l'ordre de fréquence suivant : Jean (32 citations), Matthieu (30 citations), I Corinthiens (18 citations), Romains (15 citations), Luc (9 citations), II Corinthiens (6 citations). Nous retrouvons bien les mêmes oeuvres et, à peu de choses près, le même ordre que pour l'ensemble de la prédication léonienne. Cependant, un fait me semble ici particulièrement caractéristique. Si nous nous arrêtons spécialement aux citations de Jean et de Matthieu, nous constatons ceci : sur les 30 citations de Matthieu, neuf seulement n'appartiennent pas aux chapitres 26/27 (c'est-à-dire, au récit de la Passion par l'évangéliste); par contre, sur les 32 citations de Jean, vingt-sept sont prises hors des chapitres 18/19, où se trouve le récit de la Passion. Une telle constatation me semble faire apparaître clairement l'attitude de Léon en face des deux évangélistes dans ses sermons sur la Passion : l'évangile de Matthieu est essentiellement l'évangile historique; l'évangile de Jean est plutôt l'évangile spirituel. Une comparaison patiente entre les textes cités le ferait saisir d'une manière indubitable.

Quant à l'utilisation de ces différents textes scripturaires, on peut dire qu'elle prend, en gros, trois formes différentes. Tantôt ces textes sont simplement cités en passant, dans le cours du sermon; tantôt ils sont proposés comme preuves d'une démonstration ou d'une affirmation importante; tantôt enfin ils sont étudiés en eux-mêmes et plus ou moins longuement commentés.

1. Textes simplement cités

Dans nos sermons sur la Passion, un peu plus du tiers des citations néo-testamentaires sont simplement cités en passant, sans faire l'objet d'un commentaire de quelque étendue¹. Assez fréquemment, mots ou phrases de l'Ecriture semblent venir comme spontanément à la bouche du prédicateur, parce que ce sont des mots ou des phrases si connus de l'orateur et des auditeurs qu'il est inutile de s'y arrêter. Ainsi utilisera-t-il, par exemple, I Cor. 1,23 dans le cours du *sermon* 56: *licet crux Judaeis sit scandalum, Gentibus autem stultitia, nobis tamen Dei virtus est Deique sapientia* (*Serm.* 56,1). On le devine, nous nous trouvons ici à la limite qui, franchie, nous ouvre le champ si difficile à cerner des citations implicites et des réminiscences de l'Ecriture dans un orateur nourri de cette même Ecriture.

Une autre occasion pour Léon de citer simplement un texte scripturaire sans le commenter sera le rappel d'un fait historique narré par l'Evangile. C'est ainsi que, comme nous le constatons plus haut, Matthieu étant cité surtout dans les chapitres relatant la Passion, les textes de cet évangile reviendront pour rappeler les différents épisodes de la Passion. Le *sermon* 56, par exemple, après avoir médité les paroles du Christ à l'agonie, continuera: *Dormite jam, inquit, et requiescite. Ecce appropinquavit hora et Filius hominis tradetur in manus peccatorum*, etc. . . ., utilisant Matth. 26,45/46 pour rappeler simplement la suite des événements (*Serm.* 56,2).

Enfin une dernière manière de citer l'Ecriture sans la commenter apparaît à plusieurs reprises et semble assez caractéristique de l'art oratoire de saint Léon. Celui-ci, parvenu au terme de son sermon, au lieu de conclure simplement, selon son habitude, par une formule liturgique du type: *Qui vivit et regnat in saecula*

¹ Je crois pouvoir ranger 47 citations du Nouveau Testament sur 128 dans cette catégorie.

saeculorum, fait parfois précéder celle-ci d'une citation scripturaire, que les développements précédents n'ont pas nécessairement préparés particulièrement. Voici, par exemple, comment s'achève le sermon 65: *in illo sumus Deo repleti, in quo crucifizi, in quo sepulti, in quo sumus etiam suscitati; ut possimus cum Apostolo dicere: Nostra autem conversatio in caelis est, unde etiam Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae conforme fieri corpori gloriae suae* (Phil. 3,20. 21) *vivens et regnans cum Patre et cum Spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.* (Serm. 65,5). De la même manière, le sermon 57 se termine par la citation de Rom. 8, 31. 32; le sermon 63, par celle de Col. 3,3. 4; et surtout, le sermon 66 par la citation *in extenso* du long texte de Rom. 6,3—8.

De tous ces faits, un point me semble ressortir clairement: faites en passant, mêlées au texte du même sermon ou venant en conclusion de celui-ci, ces citations scripturaires nous montrent qu'orateur et fidèles étaient assez familiers avec le texte sacré pour que celui-ci n'ait pas toujours besoin d'explications; c'est parce que le texte est familier à saint Léon qu'il lui vient spontanément aux lèvres et que c'est par les mots mêmes de l'Ecriture que s'exprimera sa pensée personnelle. Assurément, le fait est encore plus notable chez un Jérôme ou un Augustin; mais il faut souligner au passage qu'il est encore vrai de Léon, bien que sa prédication apparaisse comme moins scripturaire que celle de ses prédécesseurs.

2. Textes utilisés comme preuves

Comme tous les écrivains ecclésiastiques, Léon a recours à l'«argument d'Ecriture». Le type le plus simple (et d'ailleurs le plus fréquent) est fourni par le verset de Jean *Et Verbum caro factum est* repris sans fin comme preuve de la vérité de l'Incarnation du Christ.

Ce qui m'a semblé le plus intéressant, dans le relevé de ces textes utilisés comme preuves, a été de cerner ce que l'auteur veut prouver à l'aide de ces citations. Si l'on excepte quelques démonstrations de circonstance (par exemple, la nécessité de faire pénitence incombant à tout chrétien soulignée par la citation de Matth. 10,38: *qui non accipit crucem suam . . .*; Serm. 59,4), quelques thèmes reviennent continuellement tout au long

de ces 19 sermons sur la Passion. D'abord la vérité de l'Incarnation, vérité que Léon doit continuellement rappeler et prouver, qu'il lutte contre le docétisme manichéen ou contre l'hérésie d'Eutychès. Dans ce but, il utilisera avant tout, comme je le rappelais il y a un instant, le texte de Jean 1,14, mais aussi II Cor. 5,19¹, Eph. 5,2², I Cor. 15,20. 22³.

Autres vérités prouvées à l'aide de l'Ecriture:

si le Christ a souffert et est mort, c'est parce qu'Il l'a voulu, et non pas parce que les Juifs et les puissances de ténèbres auraient réussi à le vaincre d'une manière ou d'une autre. Trois textes sont ici utilisés: Luc 19,10⁴, Act. 4,27. 28⁵, II Cor. 5,19⁶.

unité totale de volonté entre le Père et le Fils, qui n'ont donc qu'une seule et même volonté, même à l'heure de l'agonie. Saint Léon s'appuie ici sur Rom. 8,32⁷, mais surtout Matth. 26,39; en dehors d'autres points sur lesquels je reviendrai tout à l'heure, l'utilisation de ce texte présente un cas particulièrement intéressant lorsque, voulant le rendre plus clair, Léon le commente en citant trois autres textes de l'Ecriture, cas privilégié de l'Ecriture expliquée par l'Ecriture⁸.

culpabilité des Juifs dans les souffrances et la mort du Christ: ce thème est repris jusqu'à dix fois et prouvé à l'aide de deux textes qui reviennent inlassablement: Matth. 27,25⁹ et Matth. 27,42¹⁰.

¹ *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*; cf. Serm. 63, 1; 65, 2.

² *Dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis*; cf. Serm. 52, 5; 64, 3.

³ *Christus surrexit a mortuis, primitiae dormientium. Sicut omnes in Adam moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*; cf. Serm. 59, 8; 65, 4.

⁴ *Venit Filius hominis quaerere et salvare quod perierat*; cf. Serm. 54, 2.

⁵ *Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum quem unxisti . . . facere quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri*; cf. Serm. 52, 5; 67, 2.

⁶ *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*; cf. Serm. 65, 2 (cas intéressant d'un même texte utilisé comme preuve de deux vérités différentes; cf. supra n. 1).

⁷ *Qui Filio suo non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit illum*; cf. Serm. 52, 5; 60, 2; 68, 2.

⁸ *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, expliqué à l'aide de Jean 18, 11 (*calicem quem dedit mihi Pater . . .*), Jean 3, 16 (*sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*), Eph. 5, 2 (*Christus nos dilexit et tradidit semetipsum*); cf. Serm. 58, 4.

⁹ *Sanguis ejus super nos et super filios nostros*; cf. Serm. 53, 2; 59, 2.

¹⁰ *Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere . . .*; cf. Serm. 55, 2; 61, 5; 68, 2.

bien que coupables, les Juifs sont pourtant sauvés, s'ils le veulent, par cette même Passion: c'est essentiellement le texte de Luc 23,34 qui le prouve sans équivoque¹.

miséricorde gratuite et efficace du Christ qui accorde le pardon à tous et totalement; les preuves données sont ici assez diverses; les plus frappantes sont celles qui sont groupées par le sermon 62,4².

On voit donc nettement, par le simple énoncé des vérités que Léon tient ainsi à prouver à l'aide de l'Écriture, réparaître tout au long de la prédication sur la Passion des préoccupations toujours identiques: définir clairement et indiscutablement la double nature du Christ Dieu et homme, mais aussi exhorter les fidèles, en un souci éminemment pastoral, à croire en l'efficacité miséricordieuse des souffrances du Christ³.

3. Textes scripturaires commentés

Le nombre des textes commentés par saint Léon représente un peu plus du tiers des citations néo-testamentaires de nos dix-neuf sermons. Quiconque a lu les sermons de saint Augustin est immédiatement frappé par l'allure de ces commentaires: ils sont remarquablement sobres et se limitent fréquemment à quelques lignes. Mais ce n'est, en somme, qu'une manifestation précise de la tendance générale de Léon dans sa prédication à la concision et à la brièveté.

On ne saurait ici étudier tous les aspects de l'exégèse léonienne. Contentons-nous de noter quelques traits essentiels avant de nous arrêter à une étude de texte plus précise. Comme je l'ai

¹ *Pater ignosce illis quia nesciunt quid faciunt*; cf. Serm. 52, 5; 55, 1; 62, 3; 65, 3.

² Matth. 9, 13: *non veni vocare justos sed peccatores*; Luc 19, 10: *Filius hominis venit quaerere et salvum facere quod perierat*; Matth. 9, 3: *constans esto, fili, remittuntur tibi peccata tua*; Jean 8, 11: *Nec ego te condemnabo*...

³ En ce qui concerne la place donnée, dans les sermons qui nous intéressent, à la controverse avec les Juifs, il est difficile d'en voir la portée exacte aussi longtemps qu'on n'aura pas déterminé si Léon, dans ces développements, vise directement des Juifs vivant actuellement à Rome ou s'il ne fait que reprendre un thème oratoire traditionnellement lié au commentaire du récit de la Passion. J'inclinerai volontiers vers la première interprétation; mais nous manquons encore de preuves décisives concernant la présence effective d'une importante communauté Juive à Rome au milieu du V^e siècle. Cf., sur ce sujet: B. Blumenkranz, Les auteurs chrétiens du Moyen-Age sur les Juifs et le Judaïsme, dans *Revue des Etudes Juives*, Nouvelle série t. IX, 1948/49, 21-24.

déjà noté en passant, Léon aimera à expliquer l'Écriture par l'Écriture. Ainsi I Cor. 7,19¹ sera expliqué à l'aide de Gal. 3,27–29² dans le *sermon* 63,2; ou encore la promesse de Matth. 28,20³ sera commentée par Col. 1,18–20⁴ au paragraphe suivant du même *sermon* 63. L'exégèse elle-même des textes ou des mots apparaît comme assez souple. Dans le texte de Jean 12,32: *cum exaltatus fuero, omnia traham ad meipsum*, le mot *traham* est glosé dans le *sermon* 66,2: *totum (veteris Testamenti) in Christi sacramenta transiit*⁵; cependant que dans le *sermon* 57,4 le même mot *traham* est l'occasion d'un long et très beau développement sur le fait que rien ne demeure étranger au mystère de la Croix: *nihil ab illo supplicio liberum fuit. Hoc in communionem sui et terram traxit et caelum . . .*⁶. Un dernier trait qui frappe dans l'allure générale de cette explication de l'Écriture: c'est le peu de place qu'y occupe une exégèse allégorique; là encore, le contraste est particulièrement frappant quand on compare ces sermons avec ceux de saint Ambroise ou de saint Augustin. Les quelques essais de recours à l'allégorèse sont vraiment rares et très discrets. On peut noter comme caractéristique de cette discrétion le commentaire du mot *mane* (de Matth. 27,1: *mane autem facto consilium inierunt principes sacerdotum . . .*) dans le *sermon* 54: *Hoc mane, Judaei, non ortus vobis lucis contigit, sed occasus, nec vestris oculis solitus dies prodiit, sed impiis mentibus nox tetrae caecitatis incubuit*⁷. En fait, l'essentiel de l'exégèse de Léon est ailleurs et répond à une toute autre orientation de pensée.

Pour le mieux saisir, j'étudierai plus spécialement l'exégèse d'un seul texte scripturaire. Fréquemment repris et commenté au cours des sermons sur la Passion, il me semble un bon témoin de la manière de procéder de saint Léon. Il s'agit du verset 39 du chapitre 26 de l'évangile de saint Matthieu: *Pater si fieri potest, transeat a me calix iste. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut*

¹ *Circumcisio nihil est et praeputium nihil est, sed observatio mandatorum Dei.*

² *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non est Judaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina. Omnis enim unum estis in Christo . . .*

³ *Ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.*

⁴ *Ipsae est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis: ut sit in omnibus ipse primatum tenens. Quia in ipso complacuit omnem multitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipso.*

⁵ *Serm. 66, 2, PL 54, 365 C.*

⁶ *Serm. 57, 4, PL 54, 330 C.*

⁷ *Serm. 54, 5, PL 54, 321 C.*

tu. Pour mieux caractériser cette manière, commençons par comparer avec le commentaire que donne saint Augustin de ce verset dans sa propre prédication.

Revenant par dix-huit fois sur ce texte de saint Matthieu¹, l'évêque d'Hippone l'explique à peu près de la manière suivante. En priant: *Pater si fieri potest*, le Christ laisse parler l'*humana voluntas*, à la fois pour nous consoler² et pour transformer notre propre volonté³. D'ailleurs il se hâte de nous montrer le chemin en ajoutant: *Verumtamen non quod ego volo*...: même si sa volonté humaine semble près de chanceler, il garde le «cœur droit», *rectum cor*⁴; de la même manière, le chrétien ne doit pas se laisser ébranler par l'épreuve, même la perte de sa femme ou de ses enfants, mais adhérer de tout lui-même à la volonté de Dieu⁵. Quelques expressions reviennent à plusieurs reprises et en des termes presque stéréotypés: «*ipsium in se transfigurabat*», «*ecce ostendit humanam voluntatem; sed vide rectum cor*», «*non resistere voluntati Dei*».

Or en face de cette exégèse si caractérisée, quel va être le commentaire de saint Léon? Je remarque d'abord l'absence complète des quelques expressions stéréotypées signalées à l'instant et qui étaient pour Augustin comme allant de soi quand il s'agissait de notre verset. Mais surtout, je constate que l'exégèse de ce texte est d'abord, pour Léon, l'occasion de souligner la distinction des deux natures, divine et humaine, dans le Christ; et les deux parties de la prière du Christ (*si fieri potest*... *verumtamen non*

¹ Enarrationes in psalmos 21, 2, 4; 31, 2, 26; 32, 2, 1/2; 63, 18; 93, 19; 100, 6; 103, 3, 11; 144, 19. — In Ioannis Evangelium tractatus 52, 3; 111, 1; 123, 5; — Sermones 31, 3; 160, 5; 296, 6; 299, 8; 329, 2; 344, 3; 347, 3.

² Par exemple: *Caput nostrum infirmioribus suis membris compassum est ne de se forte membra infirma desperarent*, Sermon. 31, 3, PL 38, 193; cf. In Ioann. 123, 5; Sermon. 299, 8; 344, 3.

³ *Te in se dignatus est transfigurare ut de illo loquereris infirma, ut in illo apprehenderes fortia*, Sermon. 344, 3, PL 39, 1513. *Hanc nostrae infirmitatis naturam in se ipse Dominus transfiguravit*, Sermon. 299, 8, PL 38, 1373. ... *infirmitatis nostrae quam in se caput nostrum transfiguravit*, In Ioann. 111, 11, PL 35, 1926; cf. Enarr. in ps. 63, 18.

⁴ *Pater si fieri potest*... *Haec humana voluntas erat*... *Sed quia rectum corde voluit esse hominem*...: *Verum non quod ego volo*..., Enarr. in ps. 32, 2, 1/2, PL 36, 278; cf. Enarr. in ps. 31, 2, 26; 93, 19; 100, 6.

⁵ *Consenti tu cordi Dei. Audi vocem ipsius: Verum non quod ego volo*..., Enarr. in ps. 63, 18, PL 36, 771; *Nolebas ante te mori filium tuum, nolebas ante te mori uxorem tuam*... *Obtempera voluntati Dei*, Sermon. 296, 6, PL 38, 1355; cf. Enarr. in ps. 103, 3, 11; 144, 19; In Ioann. 52, 3; Sermon. 347, 3.

quod ego volo . . .) seront commentées: *illud optavit ex nostro, hoc elegit ex proprio ut suscipientis susceptaeque naturae esset manifesta distinctio*¹. Ou encore, l'orateur soulignera tout en même temps que la volonté du Père et du Fils est *communis* et que le Fils a pris une vraie nature humaine². Mais le texte évangélique est encore riche d'autres enseignements. Ces paroles du Christ doivent nous apprendre quelle attitude avoir dans les moments de peur, quelle prière faire, quelle prière éviter³; mais surtout ces paroles et cette prière du Sauveur ne nous apportent pas une consolation vague en nous apprenant que Jésus a connu la peur: elles nous ont été transmises pour nous guérir et nous corriger⁴; par sa propre crainte, le Christ a guéri la nôtre, nous a mérité courage et force dans le danger ou en face des persécutions⁵.

Une fois encore, nous retrouvons donc, lorsqu'il s'agit de commenter l'Écriture, une double préoccupation chez l'orateur: préoccupation dogmatique, préoccupation pastorale. Hâtons-nous d'ajouter que si cette préoccupation oriente le commentaire de saint Léon, l'exégèse scripturaire de ce dernier n'en demeure pas moins fidèle au texte et ne cherche pas à tirer celui-ci à lui au risque de le déformer. Notons, enfin, que cette exégèse d'un texte précis semble totalement indépendante de celle de saint Augustin: nous n'avons retrouvé ici ni les expressions, ni les rapprochements, ni les commentaires propres à ce dernier⁶.

¹ Sermon. 56, 2, PL 54, 327 B.

² *Communis erat voluntas Patris et Filii, commune consilium . . . Qui verum totumque hominem assumpsit, veros et corporis sensus et animi suscepit*, Sermon. 58, 4, PL 54, 335 C–336 A; cf. Sermon. 57, 7.

³ *Demonstratum est quid possit a trepidante orari et quid non debeat a medente concedi*, Sermon. 56, 2, PL 54, 327 C.

⁴ *Vox ista doctrina est, non querela . . . Ad sanandum et corrigendum nostrae fragilitatis metum dixerat: Pater si possibile est . . .*, Sermon. 67, 7, PL 54, 372 A.

⁵ *Nostro pavore trepidabat ut . . . nostram inconstantiam suae virtutis soliditate vestiret*, Sermon. 54, 2, PL 54, 321 A. *Quis posset superare persecutorum terrores nisi Christus in omnibus et pro omnibus diceret Patri: Fiat voluntas tua* Sermon. 58, 5, PL 54, 336 C.

⁶ Faut-il remarquer que, à aucun moment, à l'occasion de ces commentaires du récit de l'Agonie, saint Léon ne parle de notre participation aux souffrances intérieures du Christ, de la nécessité de nous affliger avec le Christ qui est dans l'affliction? Tout au contraire, selon la tradition de l'Eglise ancienne il exhortera ses fidèles à la joie pour le salut ainsi acquis: *Gaudemus quoniam Pascha nostrum immolatus est Christus*, Sermon. 61, 5, PL 54, 349 A.

Parvenus au terme de ces diverses remarques et analyses, hâtons-nous de conclure.

Bien que ce soit à un moindre degré que chez ses prédécesseurs, saint Léon ne prêche jamais sans recourir à l'Ecriture. En le faisant, il demeure bien dans la tradition des autres Pères, tout particulièrement dans le fait que les livres de l'Ecriture qu'il cite sont bien ceux qui sont aussi le plus fréquemment cités par les Pères. Cependant, dans le choix et dans l'exégèse de ces citations, il se laisse surtout conduire par les besoins de sa prédication. L'Ecriture lui est sans doute familière, nous l'avons vu. Mais les textes qui lui viennent aux lèvres et l'interprétation qu'il en donne font clairement apparaître que domine avant tout en lui un double souci dogmatique et pastoral. Si bien qu'on pourrait en définitive affirmer (tout en sachant de quelles nuances une telle affirmation doit être nécessairement assouplie) que ce n'est pas tant sa prédication qui est au service de l'Ecriture que l'Ecriture qu'il met au service de sa prédication.

The Idea of Reparation in St. Irenaeus and his Contemporaries

Sister VERONICA MARKHAM C. H. F., Baldslow, St. Leonards on Sea

In the writings of St. Irenaeus there can be traced outlines of that aspect of Reparation which may be termed Restoration, as distinct from Satisfaction and Expiation. By Restoration is meant cooperation in the redeeming work of Christ. Every devout Christian, by virtue of his surrendered will and his incorporation into the Mystical Body of Christ, may take part in this "creative activity". Restoration goes far beyond reparation for the sins of individuals: its aim is the reconciliation of all things both in heaven and on earth, the satisfaction of God's purpose of Love.

Irenaeus may have been influenced by St. Ignatius whose Passion mysticism includes a feeling of the sins of others as his own and a desire to enter into the interior dispositions of Jesus as He moved towards the Cross. Ignatius was moved by the contemplation of Christ's sufferings to offer his life for that unity of the Church which he upheld so incessantly in his Epistles.

Unity in all its different aspects is the key-note of Irenaeus' theology and there is some evidence that he understood the secret of Ignatius' longing for martyrdom: the certainty that intense suffering in and for Christ would "by the Word of God" grind him down, make him fine, knead him into a perfect loaf meet for the Divine Feast¹.

Irenaeus tells us himself that he listened to the teaching of St. Polycarp as a lad so that we can trace another link with the teaching of Ignatius. Polycarp's brief Epistle and the account of his martyrdom reflect Ignatius' advice to: "Have a care for union, than which there is nothing better – Bear all men, as the Lord also beareth thee"². As the disciple of St. John he may have meditated upon the reparation made by the Apostle for the

¹ Adv. haer. V 28, 2.

² Polycarp 2, cf. Philipp. 11 (Polycarp).

robber chief. Polycarp's whole life seems to have been offered as a sacrifice on behalf of the Universal Church. Before his martyrdom he passed his time with a few companions "doing nothing else night and day but praying for all men and for the Churches throughout the world; for this was his constant habit"¹. Being "bound to the stake, like a noble ram for a burnt offering, a burnt sacrifice made ready and acceptable to God", he prayed to be numbered among the martyrs and offered his life as an oblation, saying: "May I be received among these in Thy presence this day, as a rich and acceptable sacrifice"².

Irenaeus has the same ecumenical outlook as both his life and his writings testify. In his theology the Idea of Reparation is part of his central doctrine of the *ἀνακεφαλαιώσις*, summing up of all things in Christ. Everything depends upon the unity which Irenaeus everywhere discerns: the Unity of God, Creator and Redeemer; the Unity of Christ, true God and true Man; the unity of the race which sinned in Adam and is, through Christ, brought into the unity of the Church, welded together by the Holy Spirit. Because of this Unity it is possible to speak of a creature as co-operating in the work of Restoration and to draw a parallel between the reparation made by the Virgin Mary for the sin of Eve³ and the reparation made by the Saviour for the sin of Adam.

Christ's reparation, wrought by His obedience, effected the restoration of the Divine Likeness. Through His temptations He

¹ Martyrium Polycarpi 5.

² J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* II 1, London 1885, p. 424ss., n. 4.

³ Cf. Justin Martyr, *Dialogue* 100: "He became man by the Virgin, in order that the disobedience which proceeded from the serpent might receive its destruction in the same manner in which it derived its origin. For Eve, who was a virgin and undefiled, having conceived the word of the serpent, brought forth disobedience and death. But the Virgin Mary received faith and joy, when the angel Gabriel announced the good tidings to her that the Spirit of the Lord would come upon her, and the power of the Highest would overshadow her." (Translated in *Ante-Nicene Christian Library of the Fathers* II, Edinburgh 1867, 225). Cf. also Tertullian, *De carne Christi* 17: "For it was while Eve was yet a virgin, that the ensnaring word had crept into her ear which was to build the edifice of death. Into a virgin's soul in like manner, must be introduced that Word of God which was to raise the fabric of life; so that what had been reduced to ruin by this sex might by the selfsame sex be recovered to salvation. As Eve had believed the serpent, so Mary believed the angel. The delinquency which the one occasioned by believing, the other by believing effaced." (Translated in *Ante-Nicene Christian Library of the Fathers* XV, Edinburgh 1870, 200—201). Eve-Cain: the evil brother, Mary-Christ: the good brother.

won the victory amidst the very same or severer conditions as those which led to Adam's fall: presenting to the Father the true response of His own handiwork. The devil had persuaded Adam and Eve who were not hungry to disobey God's command. In reparation, Our Lord, though fasting, repelled the Tempter by an appeal to the Law. "Thus the surfeiting of man in paradise was nullified by the fasting of man in this world"¹.

The humility of the Lord was shown by His resistance to the second temptation. Irenaeus does not draw the conclusion that this was a reparation for our pride², but in the account of the third temptation he returns to the thought of reparation, concluding: "And thus he repelled him for ever from himself, having lawfully conquered him. And thus the injury done by Adam to the Law of God was set right by the precept of the Law which the Son of Man duly observed"³. The Temptation is so essential a part of the Atonement that Irenaeus can speak elsewhere of the Word as becoming man in order to undergo temptation⁴.

Our share in Christ's reparation is made possible by our fellowship with Him and with each other in the Mystical Body, since through Baptism and the Eucharist we are made organically one with the Saviour.

In this human co-operation the emphasis falls upon loving obedience rather than upon suffering. Three times Irenaeus draws the familiar contrast between the obedience of St. Mary and the disobedience of Eve⁵; but the parallel between the obedience of Christ and that of Mary is for us more striking than the contrast between Mary and Eve⁶. The Virgin Mary is represented as undoing — that is repairing — the sin of Eve and balancing the scales. The story of the Annunciation shows God waiting upon the free consent of a creature before carrying out His work of Restoration.

¹ Irenaeus, *Adv. haer.* V 21, 2.

² Thus the intellectual pride of the serpent was overcome by the humility in a man.

³ *Adv. haer.* V 21, 2; Montgomery Hitchcock, *Early Church Classics II*, London 1916, 122.

⁴ *Adv. haer.* III 19, 3.

⁵ *Adv. haer.* III 22, 3; V 19, 1. *Epidexis* 33.

⁶ *Adv. haer.* V 19: "For in the same way the sin of the first created man (protoplast) receives amendment by the correction of the First-begotten and the cunning of the serpent is conquered by the harmlessness of the dove, those bonds being unloosed by which we had been fast bound to death." (Translated in *Ante-Nicene Christian Library of the Fathers IX*, Edinburgh 1869, 107).

God is the Divine Artist Who takes the lump of clay and shapes it into a thing of beauty, meet for the King¹. Man, if he desires to become an artistic work, must render to God that which is his own — faith and obedience².

St. Mary, by her faith and by her obedience, untied the knot of Eve. By her response to the angelic message she became organically united with the Word of God, carrying Him as no other creature could³. In her the supreme example of co-operation in Christ's reparation is set before us. Trust in the Divine Person, the surrender of the obedient will, union of body and spirit with Christ through the indwelling of the Holy Ghost, are the means by which Reparation is accomplished. How it could avail for the sins of others Irenaeus does not explain in detail. Two facts he takes for granted: the solidarity of mankind by which Man is united to Eve and as it were identified with her; and the penitence of the sinner for whom Reparation is offered⁴.

"And where there is increase in love the greater glory of God is perfected by His power in those who love Him"⁵.

Irenaeus' concern is with Christ's reparation and not with that of His members. There are, however, some indications that the problem of vicarious reparation was exercising the minds of some second-century Christians.

Gratitude for temporal assistance moved men to intercession for their benefactors and Hermas, in his parable of the vine and the elm, paints a picture of the ideal relationship between the rich and the poor⁶. Ignatius (*ad Smyrn.* 13) and Polycarp (*ad Philipp.* 4) may refer to an order of consecrated widows, who, in return for their maintenance, devoted themselves to prayer on behalf of the Church.

Clement of Alexandria's Gnostic prays that "he may be reckoned as sharing in the sins of his brethren with a view to the repentance and conversion of his kinsfolk"⁷. Hermas had

¹ Adv. haer. IV 39, 2.

² Faith and obedience are almost interchangeable terms with Irenaeus, for both are the expression of trust in a Person.

³ We are all "being gradually accustomed to hold and carry God", Adv. haer. V 8, 1. The application is not that of St. Irenaeus.

⁴ Adv. haer. III 23, 5. But cf. V 19: "the glad tidings that she should sustain (*portaret*) God".

⁵ Adv. haer. V 3, 1.

⁶ Similitude 2; cf. Clemens Alex., *Quis dives salvetur* 34. 33.

⁷ Strom. VII 12, 80.

spoken of the Angel of Repentance and his fellows whose mission was to arouse the sleeping conscience and lead the soul to contrition: Clement's Gnostic is the private chaplain, to be "honoured as an angel of God"¹ who will keep watch for his patron's soul by night and plead to the Father on his behalf².

Clement's story of St. John and the robber shows an angelic man grieving and praying and fasting with a penitent apostate for whom, after the example of Christ, he is ready to lay down his life.

Though the Christian Gnostic may appear superior and self-sufficient the story of St. John shows vicarious penitence in its highest, most disinterested aspect. "Then by supplicating with copious prayers, and striving along with him in continual fastings, and subduing his mind by various utterances of words, (John) did not depart, till he restored him to the Church"³.

Here is the spontaneous unreasoning cry of Moses and St. Paul: "If thou wilt forgive their sin — and if not, blot me, I pray thee, out of the book which thou hast written".

Clement's successor, Origen, has a nobler idea of reparation than that which is bound up with his teaching about the need of propitiation for post-Baptismal sins. His central doctrine, of *ἀποκατάστασις*, is in reality, like Irenaeus' *ἀνακεφαλαιώσεις*, a doctrine of Reparation in terms of Restoration. Restoration means the return of every created being in heaven and earth and under the earth to that Unity from which it has departed. As one body we wait for redemption, for the restoration which can only come through obedience to the Father⁴. "And so the only-begotten Son of God, who was the Word and wisdom of the Father, when he lived with the Father in that glory which he had before the world was, emptied himself, and taking the form of a servant became obedient unto death in order to teach them obedience who could in no other way obtain salvation except through obedience"⁵.

Lastly, it was reserved for Origen to show that the motive for co-operation in the redeeming work of Jesus is the satisfaction of His longing for Unity and His desire that His disciples should

¹ Quis dives salvetur 41 (Translated in Ante-Nicene Christian Library XXII, Edinburgh 1871, 216).

² Ibid. 42 (Transl. p. 216).

³ Ibid. 42 (Transl. p. 216).

⁴ In epistolam ad Romanos VII 5 (ed. Lommatzsch, vol. VII, Berlin 1837, p. 112): *reparatio* (Rufinus).

⁵ De principiis III 5, 6; G. W. Butterworth, Origen on First Principles, London 1936, 242.

be with Him in His glory. The Saviour cannot drink the wine of gladness in the Kingdom of the Father: He waits for the members of His Body who still delay His perfect joy¹.

¹ In *Levit. hom.* VII 2, cf. *In epistolam ad Romanos* VII 4f.; *de principiis* I 6, 2 and II 4, 5.

Sources of the Moral Teaching of Rufinus of Aquileia

F. X. MURPHY C.S.S.R., Rome

It would be of considerable interest had we a testament concerning the precise moral teachings of Rufinus of Aquileia similar to the dogmatic statements contained in his *Apologia contra Hieronymum*¹, his *Apologia ad Papam Anastasium*², and developed at some length in his *Commentary on the Apostles' Creed*³. Instead, for a rounded picture of his moral doctrine we have to turn to his translations of Origen's works, to two treatises of St. Basil — Eight Homilies selected from among the Cappadocian Doctor's moral discourses, and an adaptation of the *Monastic Rules* — and to Rufinus' own *De Benedictionibus Patriarcharum*. The latter, unfortunately for modern casuistic interest, is deeply steeped in the Alexandrian method of Scriptural interpretation as one might expect from a man as thoroughly indoctrinated in the Origenistic approach to the Scriptures as Rufinus. Yet, properly evaluated, the *De Benedictionibus* reveals a precise and thorough grounding on the part of the Aquileian ascetic in the requirements of a realistically-minded Christian moral system.

¹ *Designavi fidem meam de Trinitate, designavi de incarnatione et passione et resurrectione, et de secundo adventu in gloria et iudicio futuro Domini et salvatoris nostri. Designavi et de resurrectione carnis nostrae, et nihil ut opinor, ambiguum dereliqui. Quid nunc superest? Nihil arbitror quantum ad fidem pertinet.* Cf. *Apologia* 9 (in Tyrannii Rufini opera, edited by M. Simonetti, *Corpus Christianorum* 20, Turnholti 1961, 43).

² PL 21, 623–632. Having given a complete statement of his faith to Pope Anastasius, Rufinus further assured him: *Ego autem praeter hanc fidem, quam supra exposui, idest, quam Ecclesia Romana, et Alexandrina, et Aquilejensis nostra tenet, quaeque Ierosolymis praedicatur, aliam nec habui unquam, nec habeo in Christi nomine, nec habeo.* C. Ch. 20, 25–28.

³ PL 21, 335–386. Cf. the excellent translation and commentary by J. N. D. Kelly, *Rufinus, A Commentary on the Apostles' Creed*, London 1955.

Through his experiences as a monastic founder in Jerusalem¹, as well as his interests in spreading the fruits of eastern asceticism among the select souls he encountered on his return to the West in 397, Rufinus was conscious of the necessity of a definite moral training for those dedicated to the Christian way of life. This is made apparent in his preface to his translation of nine *Homilies of Origen on the Psalms* which he undertook for the convert layman Apronianus in 398². Distinguishing carefully between the moral and the ascetical approach, Rufinus explains his reason for choosing this particular work of Origen: these Homilies — he says — “offer certain precepts for an emended way of life, and teach first the way of penance and conversion, then that of purgation and progress”³. He is anxious that such ideas should likewise be placed before religiously minded women to provide them with a clear and simple treatment of the Christian way of life. He assures Apronianus’ spouse Avita — *religiosa filia mea, soror in Christo tua* — that such reading “will afford her benefit . . . Indeed a simplicity of life is here taught by easy discourse in lucid terms, whence its portent (*prophetia*) can be applied not alone to men, but also to religious women . . .”⁴. He further remarks that even in matters of morality a gentle approach is proper since “not even the human body can be all sinews and bones, God in his providence having fitted it with the softness of flesh and a comfortable plumpness (*blandimenta pinguedinis*)”⁵.

Some two years later, at the request of Avita, Rufinus supplied her with a Latin translation of the *Sentences of Sextus*. The preface is directed to Apronianus, but the work is offered to Avita in the hope that it may take “the place of some ancient and valu-

¹ Rufinus left Aquileia in 372 for Alexandria and the Egyptian desert. He spent almost eight years under the general tutelage of Didymus the Blind, meanwhile suffering in the persecution inflicted on the anti-Arian Catholics upon the death of Athanasius in May 373, as well as spending some time among the Desert Fathers. From ca. 380 to 397 he served as master of a double monastery founded in Jerusalem by St. Melania the Elder. Cf. F. Murphy, *Melania the Elder: a Biographical Note*, in *Traditio* 5, 1947, 68 ff.

² PG 12, 1319–1410. Rufinus translated five homilies on Psalm 36; two on Psalm 37; and two on Psalm 38. They were originally edited by C. Lommatzsch in *Origenis Opera* XII, Berlin 1848, 151 ff. Cf. F. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345–410): His Life and Works*, Washington 1945, 99 ff., 111 f.

³ PG 12, 1319.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

able ring perhaps"¹. Rufinus attributed this work to Pope Sextus or Xystus II. Actually it was a Christianized version of the aphorisms of the Pythagorean philosopher Sextus as Jerome pointed out with considerable acerbity². In any case, Rufinus' interest was in the moral value of the sayings as he pointed out in his preface: [they are] "so charged with meaning and so forceful, that an aphorism of a single line may suffice unto the perfecting of an entire life; so clear and plain that a maiden, even though she be light-minded, cannot allege to him who reads that she has missed the meaning"³.

In the preface with which he introduced the *Homilies of St. Basil*, again addressed to Apronianus sometime in 400 or 401, Rufinus writes, apparently from Aquileia:

"You once requested, my dear Apronianus, that I translate something into Latin for you. This I have already done in part while with you in Rome. Now I have added something more; for I have translated these eight short sermons by the blessed Basil. And this I would like you to know: his style in the fineness of his Greek speech, and his grace of expression, is very much similar to that of our Cyprian from whom indeed, in the worthiness of his life, he does not greatly differ. For while the blessed Cyprian acquired the primary palm for his confession as a martyr, Basil was crowned with the martyrdom of a ceaseless conscience, each day and moment opposing luxury with sobriety, passion with virginity, wrath with meekness, and pride with humility.

His work is thus more moral in nature, fit for guiding souls toward the good life and for relieving them in their labors. In this also it possesses greater virtue in that its perusal will be found most suitable for religiously minded women, and particularly for the admiring study of our matronly daughter, since it is not burdened with questions of a dogmatic nature, but rather, it goes along as a most limpid stream, flowing softly and with sufficient calm . . .⁴."

Earlier in consequence of his own experiences as a monastic leader in Jerusalem over the course of almost twenty years, as

¹ *Sexti sententiarum recensiones* (ed. by I. Gildemeister, Bonn 1873, LIV). Cf. the excellent suggestion made for the translation of the *unius pristini alicuius pretiosi anuli* made by H. Chadwick, in *The Sentences of Sextus* (Texts and Studies, Camb. Univ. Press 1959), 117, n. 2, correcting my own and the translation of F. C. Conybeare, *The Ring of Pope Xystus*, London 1910, 2.

² Jerome, Comm. in Jerem. iv 41 (CSEL 59, 267); id., Ep. 133, 3 (CSEL 56, 246).

³ I. Gildemeister, *Sexti sent.*, Bonn 1873, LIV.

⁴ Praef. Rufini in Hom. Basilii (PG 31, 1723). Rufinus became acquainted with the lives and works of both Basil and Gregory Nazianzen in Alexandria and while on a sojourn in Antioch and the Orient in ca. 378. Cf. F. Murphy, *Rufinus*, Washington 1945, 50ff.

well as of his familiarity with the Desert Fathers¹, Rufinus had decided to adapt and translate the *Rules of St. Basil* for Abbot Ursacius with whom he had spent the Lent of 398 in the monastery at Pinetum near Terracina. In the preface to this work Rufinus is completely frank in stating his motivation:

"Willingly enough, my dearly beloved Ursacius, upon returning from the Orient, and desiring the companionship of brethren, we have entered your monastery . . . In one thing indeed we were delighted, in that you did not press us oversolicitously, as seems to be the custom, about the places and treasures of the East. But you did inquire as to the religious observance of the servants of God: what spirit of mind, what sort of rules were to be found in the monasteries. And I, lest something might be unworthy of you, did not tell you what actually happens, but what should take place. I would show you the institutes for monks of the blessed Basil, Bishop of Cappadocia, a man sufficiently eminent for his faith and works and degree of sanctity. I offered you the answers which he gave to the monks questioning him, as of a certain and holy law.

Since you were taken with his ideas and opinions, you eagerly demanded that I translate this work into Latin, promising me that if throughout the monasteries of the West, they should come to know these sacred and spiritual rules of this spiritual and saintly man, every advance of the servants of God which might be begotten of these institutes would be for me, through their merits and prayers, a token of grace and mercy.

I have performed this service as well as I am able. Now do your part. And let all who read and observe this grace, be mindful of me also, as you work and pray in accordance with the precepts here contained. It is your duty to give copies to other monasteries, that after the manner of Cappadocia, all these monasteries may live according to these and not other institutes and observances²."

What Rufinus did was to combine the two sets of questions and answers — the 55 *regulae fusius* and the 313 *breuius tractatae* — that made up the *Rules of Basil* into 203 questions and answers, rearranging the order, combining several of the originally separate sections, and rather freely translating the whole³. It is

¹ Rufinus is certainly the author of the *Historia Monachorum in Aegypto sive de vitis patrum* which is an account of a pilgrimage made through Egypt in the winter of 394 by a group of seven monks from Rufinus' own monastery on the Mount of Olives (ed. PL 21, 387—462). The Greek text is given in E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Gießen 1897. On the problem of the authorship, see F. Murphy, *op. cit.*, 175 ff.

² *Praef. ad Reg. Basilii* (PL 103, 485—486). For the location of Pinetum whose name stemmed from the fact that "a single pine tree alone betrays from on high the hidden location" see F. Murphy, *op. cit.*, 90, n. 41.

³ Cf. A. Laun, *Die beiden Regeln des Basilii*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44, 1925, 13 ff. In regard to a more recent discussion of Rufinus' method of adaptation and translation, see H. Chadwick, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans*, in *The Journal of Theological Studies* NS 10, 1959, 10—42.

quite obvious that in so doing he hoped to influence the general monastic movement in the West¹.

What is immediately noticeable about this "rule" is its attention to the moral problems that are fundamental to the Christian way of life. The questions deal with the nature and possibility of the practice of continence; with particular virtues such as meekness, obedience, poverty, temperance, fraternal charity, the cause and cure for evil thoughts and bad dreams, the obligation to forgive slights on the part of the brethren, as well as the method of dealing with delinquent practitioners of the rules and admonitions. And the scriptural quotations introduced to buttress the argument, unlike a good deal of the Alexandrian typological and allegorical method, are immediately pertinent and apt.

Thus for example in dealing with the possibility of restraining one's anger, the answer is given to the question: "How does one keep from growing angry?"

"If one believes that God sees all things and the Lord is acknowledged as always present. For no one who is subject to a judge will dare to manifest any of his indignation in the presence of his judge. Likewise, if he does not consider others as subject to himself, but prepares himself for obedience to others . . . If one is not seeking the obedience of others for his own benefit . . . when he sees them break the law of God he will not be moved with anger, but rather with compassion and mercy following St. Paul's 'Who is weak, and I am not weak?' (2 Cor. 11, 21)²."

In general these answers seize upon the various statements and admonitions found in the Gospels concerning the practice of virtue and the avoidance of vice. The basis for the doctrine advanced is laid down particularly in questions eight and nine having to do with the nature and the practice of continence under which term the whole discipline of the virtuous life is summarized: "That I may put it briefly, all the things that are sought after through mortal concupiscence — to abstain from these things, this is the virtue of continence. Hence it is not only in the eating of food or in the libido that the virtue of continence is acknowledged; but when we abstain from all things wherein the flesh has pleasure, but in which the soul is wounded.

¹ St. Benedict made some use of Basil's *Regulae* in the translation of Rufinus when he came to write his Rule. Cf. S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, München 1929, 47 ff.

² Bas. reg., Interrogatio 46 (PL 103, 514).

Likewise the truly continent does not seek earthly glory; but he holds himself back from vices — from wrath, and from sorrowfulness, and from all those things which commonly keep uninstructed and incautious souls occupied”¹.

It is this Basilian spirit that underlies the moral teaching of the *De Benedictionibus Patriarcharum* which Rufinus wrote at the request of Paulinus of Nola, probably in 408². The method of scriptural exegesis is strictly patterned on Origen, utilizing the allegorical and typological interpretation for discussing the historical, the mystical, and the moral meaning of individual words and passages³. Rufinus confesses: “Sacred Scripture should not only contain a knowledge of the mysteries, but it should likewise inform the morals and the activities of the one learning... Hence we have endeavored, after having described in as far as we are able, these two meanings — that is according to the historical and the mystical sense — to discuss the moral meaning contained therein. We desire that the readers should learn not only what was done for and by others, but what they themselves should do for themselves . . .”⁴.

In this treatise Rufinus summarises the basic motivation behind the Christian’s moral way of life. He contends with St. Paul that the faithful, redeemed in the Church through the blood of Christ, are members of Christ’s body once they have been regenerated by the grace of Baptism⁵. He insists however that a knowledge of God and an awareness of their position in the mystical body is not sufficient. Rather are they as “the feet of Christ to function by running to make peace, and by hastening to help those in necessity. Serving as the hands of Christ, they are to extend mercy, giving aid to the indigent, and proffering assistance to the sick. They will be the eyes of Christ when they show forth the light [of faith] before the whole world”⁶.

¹ Ibid. 499–502.

² PL 21, 295–336. On the date and circumstances of composition see F. Murphy, op. cit., 202–212; “Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola”, in *Revue des Études Augustiniennes* 2, Paris 1956, 79–91. Attempts at discovering direct sources, or even a model upon which Rufinus may have based this work have proved unavailing. Cf. H. Moretus, *Les Bénédictiones des Patriarches*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 10, 1909, 405–411; W. Baehrens, *Texte und Untersuchungen* 42, 1, Leipzig 1916; C.Ch. 20, 189–228.

³ De Bened. II (PL 21, 314).

⁴ Ibid. I 6 (307).

⁵ Ibid. 5 (305–306).

⁶ Ibid.

Turning to the psychological constitution of the human person, Rufinus reminds his readers that "there is a natural law within us which accuses everyone who sins; and reminds him that the sin he commits is evil"¹. He then traces the source of sin to three inclinations: anger, cupidity and unreasoning — the irascible, concupiscible and rational appetites. This analysis he says is the traditional one handed down from of old².

By grace, however, a man can repent of his evil doings, be converted to the right road of virtue, and desire the good, even while he finds himself still in the midst of a fateful world. The Christian, Rufinus insists, should look upon fate (*sors*) not with the Gentiles as something that happens by pure chance. Rather it is "the portion of one's inheritance which is given to each one . . . by the judgement and dispensation of God. The fates are thus to be understood by us in this moral exposition as the commandments of God through which is obtained our heavenly inheritance. He therefore who is once converted, and now seeks the wages of his labors, is always in the midst of his fate — that is, in the midst of God's commandments . . ."³.

The Christian can turn himself from the works of darkness by controlling his thoughts and turning them to the things of eternity⁴. Comporting himself as God's farmer, before whom God holds out both rest and the earth which is good, he must purge his flesh of its vices and concupiscences, and bring forth the fruit of justice by his good works. Thus he proceeds as God's good farmer, "ceaselessly cultivating the field of his mind and the meadow-land (*novalia*) of his heart with the plough-share of God's word and the blade of the Scriptures. He waters the plants of faith and charity, of hope and justice from the fountains of Israel and adapts the whole discipline of agriculture in the field of his mind"⁵.

¹ Ibid. II 3 (316). Cf. Origen, In Num. Hom. XI (PG 12, 640).

² Ibid. II (Ben. Simeon et Levi, 3), 317–318. This is the Aristotelian doctrine taken over by the fathers and eventually by St. Thomas Aquinas, Summa theol. Ia, IIae, q. 9, art. 2. Cf. W. Greene, *Mora, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass. 1944; C. Diano, *Epicuri Ethica*, Florence 1946, 121.

³ Ibid. (Ben. Isachar 3), 320. Cf. Orig., Hom. XXIII in Lib. Jesu Nave (PG 12, 934ff.) for a long treatment of fate (*sors*). But it is not the immediate source of Rufinus' thought.

⁴ Ibid. (320–321). Cf. Bas. reg. 34 (PL 103, 511); reg. 108 and 109 (527).

⁵ Ibid. (322).

Following each of the historical and mystical explanations of these twelve prophecies or benedictions, Rufinus gives an array of enlightening counsels for the moral way of life. He speaks of the necessity of acknowledging one's sins¹; he describes the reaches of humility²; he warns of the need for fidelity to his own message expected in the one preaching the Gospel³. Finally he refers to an idea he had already expressed in his preface to the *Homilies of St. Basil*: the true Christian has to "accept a martyrdom of the conscience, which unceasingly he must bear within himself"⁴.

This commentary on *The Benedictions of the Patriarchs* served as a summation of Rufinus' doctrine regarding the virtuous Christian way of life. Written in his old age, it reveals his complete mastery of the Scriptures. It likewise reflects the moral as well as ascetical preoccupations with which his days were filled. It is finally a vindication of the man's personal competence and ingenuity. A thorough Origenist in his method of scriptural interpretation as well as in his moral teaching, Rufinus yet preserved an independence of mind and a faithfulness to the spirit of his other religious mentors such as St. Basil that mark him as one of the primary influences in the spiritual development of the Church in the West.

¹ Ibid. (Zabulon 2) 318.

² Ibid. (Dan. 3) 324.

³ Ibid. (Joseph 3) 331-332.

⁴ Ibid. 310. See p. 149 above.

I passi sulla Trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da San Gerolamo

V. PERI, Roma

I

Le affermazioni avanzate da Rufino nell'*Apologia* sul modo geronimiano di tradurre le omelie di Origene¹, confortate dalle interessate dichiarazioni di Gerolamo stesso sull'argomento in parola², porterebbero a prima vista alla conclusione che tale traduzione non può offrire alcuna documentazione attendibile del pensiero e della predicazione origeniana, almeno per quanto concerne gli oggetti delle preoccupazioni dogmatiche del IV^o secolo³ ed in modo del tutto particolare per ciò che riguarda la

¹ Rufino, *Apologia* II 41 (Sim. 330, 27): *Sed et illam tuam ponamus iniuriam, quod in interpretando Origenem te imitatus aliqua praeterierim*. Ibid. II 441 (Sim. 338, 27): *Nos etiam si te imitantes de hominum sermonibus aliquid, quod minus aedificare credimus, praeterimus, in his nobis veniam non das, in quibus exemplum dedisti*. Ibid. II 49 (Sim. 350, 5): *Dicebat autem . . . quia dixerim . . . quod in his, quae de Origene interpretatus est, cum nonnulla offendicula esse videantur in Graeco, ita tamen ea interpretando purgaverit, ut nihil in his, quod a fide nostra discrepet, Latinus lector inveniatur*. Ibid. II 50 (Sim. 354, 31): *. . . absolvitur pro his, quae de suo ad explanandum sensum auctoris adiecit*. Ibid. loc. cit. (Sim. 353, 3): *Dixi eum purgasse in Latina translatione si qua illa offendicula fidei videbantur in Graeco*.

² *Apologia adversus Rufinum* I 3 (PL 23, 400), dove Gerolamo sottolinea compiaciuto il riconoscimento di Rufino nella prefazione alla traduzione del *De Principiis*: *Sequar regulam viri (sc. Hieronimi), qui cum ultra septuaginta libellos Origenis, quos Homilíticos appellavit . . . transtulisset . . . in quibus cum aliquanta offendicula inveniantur in Graeco, ita eliminavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis quod a nostra fide discrepet, Latinus lector inveniat*. Ibid. III 12 (PL 23, 466): *Cumque a me translatis Origenis septuaginta homilias . . . in quibus sic cuncta limaverim ut nihil in illis, quod a fide Catholica discrepet, Latinus lector inveniat, (sc. dixeris), nunc eosdem libros haereticos criminariis*.

³ Si dovrà farne menzione particolareggiata in seguito. Un elenco degli errori rimproverati nel IV^o secolo ad Origene si può trovare in Epifanio, *Adversus haereses*, l. II, t. I, Err. LXIV (PG 41, 1076 sgg.).

Trinità ed i rapporti delle tre persone divine¹. Un tanto può essere affermato a causa delle ammesse omissioni; ad esse vanno ancora aggiunti gli accomodamenti del testo e soprattutto i luoghi inseriti di proposito ed assenti nel testo originale, ai quali fa esplicito accenno Rufino². Sembrerebbe che le omelie nella versione di S. Gerolamo, almeno sui temi della contesa anti-origeniana del IV^o secolo, non possano considerarsi vere e fedeli traduzioni. Degli studiosi sono logicamente giunti a questa convinzione³.

Tale conclusione è davvero indiscutibile? A bene osservare, la semplicità stessa della sua evidenza potrebbe insinuare qualche dubbio.

In primo luogo occorre tener presente che questo *offendicula eliminare omnia interpretando, atque purgare* è attribuito da Rufino a Gerolamo come una lode, cui egli stesso aspira, vantandosi, ad essere associato; per entrambi, sospetti di professare simpatie e teorie origeniane, sottolineare il fatto di avere in passato «corretto» in larga misura i testi tradotti, con omissioni o interventi, equivaleva a dimostrare la propria ortodossia. Di fronte ad ogni interessato vanto è legittima qualche cautela e la presunzione, ovviamente controllata e critica, di qualche amplificazione della realtà. Il ricorso ai dati obiettivi, per quanto è possibile, offre poi la via ad una verifica. Nel nostro caso i dati

¹ Rufino, Apol. II 31 (Sim. 296, 18): *Haec et mille alia . . . in interpretationibus tuis, sive in his ipsis omeliis, sive in Ieremia vel Isaia maxime autem in Ezechiele non subtraxisti. De fide autem, id est, de Trinitate cum aliquantis in locis aliter invenisses, quae tibi visa sunt, praeteristi.*

² Rufino, Apol. II 31 (Sim. 296, 17): *Et de tuo addidisti: atque naturae.* Ibid. loc. cit. (Sim. 298, 39): *Et ex tuo addidisti: nec putes Trinitatis dissidere naturam si nominum servantur officia.* Ibid. II 50 (Sim. 352, 6): *Nam . . . ille duo Seraphim Filium et Spiritum Sanctum . . . interpretatus est, . . . addens de suo: nemo aestimet in Trinitate naturae esse differentiam cum nominum discernuntur officia.*

³ Cfr. ad es. E. de Faye, Origène, Paris 1925, vol. I, pgg. 54–59, 107 sgg. e particolarmente pg. 59: «Jérôme n'a pas le respect de son texte: il en use avec une absolue liberté»; pg. 107: «On a vu quelle mesure de confiance méritent les traducteurs d'Origène. Les réserves qu'il a fallu formuler s'appliquent également aux homélies»; pg. 108: «Dès lors les homélies latines d'Origène n'ont pas plus de valeur documentaire que les autres versions latines de ses écrits. Elles ne doivent pas servir à établir la doctrine de leur auteur.» H. de Lubac, Histoire et Esprit, Paris 1950, pgg. 40 sg. parla di attitudini analoghe in altri autori e le condanna come eccessive. Così O. Rousseau nell'introduzione alla traduzione francese delle Homélies sur le Cantique des Cantiques, Paris 1954, p. 9.

obiettivi sono i testi e le osservazioni che si possono sviluppare dal loro esame.

1. Quando dalle affermazioni generiche Rufino giunge all'indicazione di passi precisi, in cui Gerolamo avrebbe alterato il testo, i luoghi riportati come esempio sono soltanto tre (di cui uno è irrilevante ed uno è una ripetizione), seguiti da un accenno che indica modestamente delle aggiunte *aliquantis in locis*¹. Si noti che solo per controbattere una affermazione falsa ma secondaria di S. Gerolamo, l'autore riporta *in extenso* dieci luoghi²! Si potrebbe già da qui arguire che l'adulterazione dei testi tradotti non sia poi tanto grave e frequente, come in un primo momento poteva apparire. Del resto molte delle affermazioni di Gerolamo e di Rufino, meglio esaminate e valutate in sè, fuori dal contesto polemico, risultano al contrario delle ammissioni importanti di una grande fedeltà del monaco di Betlemme nel tradurre le omelie origeniane³.

2. Una seconda osservazione offre elementi di precisione ancora maggiore. Esisteva una maniera ancor più diretta per controllare le affermazioni di Rufino⁴. Di dodici delle quattordici omelie su

¹ Rufino, Apol. II 31 (Sim. 298, 25).

² Apologia II 17-29 (Sim. pgg. 264-294). Dopo aver citato testi geronimiani scritti in lode di Origene per ben tredici capitoli, Rufino conclude trionfalmente: *Adhibui interim decem* (sc. *testimonia de scriptis eius*).

³ Così ad es. Gerolamo, Apolog. adv. Ruf. II 23 (PL 23, 447): *Unde et in adolescentia homilias tantum eius quas loquebatur ad populum, in quibus non tanta scandala tenebantur, simpliciter rogantibus transtuli, nullis praeiudicans ex his quae probantur, illa suscipere quae manifeste haeretica sunt*. Apol. III 9 (PL 23, 464): *Ignosce mihi, quod Origenis eruditionem et studium Scripturarum antequam eius haeresim plenius nossem, in iuvenili aetate laudavi*. Rufino Apol. II 31 (Sim. 298, 18): *Haec et mille alia his similia in interpretationibus tuis, sive in his ipsis omeliis, sive in Ieremia vel Isaia, maxime autem in Ezechiele non subtraxisti*. Ottima la restituzione del *non* che, secondo i manoscritti e contro i precedenti editori, riporta l'ultimo di essi M. Simonetti (T. Rufino, Apologia, Ed. paoline Alba 1957), che normalmente citiamo: oltre ad essere molto più logica nel contesto, è un documento di grande valore della fedeltà di Gerolamo traduttore, specie nelle omelie su Ezechiele, anche nei passi origeniani, che avrebbero potuto essere guardati come sospetti in seguito.

⁴ L'unico studio che potrebbe eventualmente aver svolto il confronto è una tesi di laurea dell'Università di Lovanio, A. Meunier, *Hieronymus' vertaalwijze in Origenes' Jeremiahomilien*, 1942, che non ci è stato possibile consultare. P. D. Huet, *Origenis in Sacras Scripturas Commentaria quaecumque Graeca reperiri potuerunt*, Rothomagi 1668, t. I pgg. 53-199; e t. II pgg. 10-22, pubblicando a fronte il testo greco e la versione di Gerolamo, nota quattro luoghi in cui non coincidono perfettamente, e non i più interessanti.

Geremia, tradotte *confuso ordine* dallo Stridonense, sussiste il testo greco originale. Il confronto non fa che confermare il sospetto avanzato e testimonia in favore di una grande fedeltà della versione. Benchè letterariamente assai più brillante dell'originale¹, il testo latino ne riporta però solitamente la lettera ed i particolari. Le omissioni o i casi di traduzione più libera sono assai limitati² e non rivestono mai particolare rilievo dottrinale:

C. Delarue, *Origenis opera omnia*, Parisiis 1740, t. III, indica altri due luoghi omessi nella traduzione. Vorrebbe invece lasciare intendere di aver fatto il confronto E. de Faye, op. cit. pg. 58: «Que donne la comparaison du texte et de la traduction? Que l'on prenne par exemple la dixième homélie, Jérôme trouve moyen d'introduire dans sa version le dogme trinitaire qui ne se trouve nulle part dans l'original. En même temps, pour une conséquence forcée, il déforme la doctrine christologique d'Origène. Au chapitre III il donne à la doctrine des effets de la mort de Jésus sur la croix une précision qui manque dans le texte grec.» Controllato il testo riga per riga, l'affermazione risulta destituita di fondamento. E. Klostermann, *Die Überlieferung der Jeremia-homilien des Origenes*, Leipzig 1897 TU NF III 1 pgg. 23—24, riporta una lista di esempi del modo di tradurre geronimiano, tra i quali anche alcuni casi di piccole modificazioni del testo tradotto.

¹ Aveva già fatto la constatazione E. Klostermann, *Die Überlieferung* . . . pg. 23.

² Riportiamo qui l'elenco di tutti i più estesi ed importanti passi omessi:

- a) Om. Ger. VIII 2 (Kl. 57, 16) [*Ἐπεὶ οὖν χωρίζεται τοῖς ἐν οὐρανῷ κατοικοῦσιν, ἢ τοῖς τὸν οὐράνιον ἀνθρώπων φοροῦσι χωρίσαντος τὰ κακὰ ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν, ἵνα μηκέτι μολιῖνται ἐκεῖνος ὁ οὐρανὸς διὰ τὸ τῇ φρονήσει τοῦ θεοῦ ἐκτέτασθαι τὸν οὐρανόν· μήτε ὁ δίκαιος, ὦν οὐρανός (ἔστιν δὲ καὶ ὁ δίκαιος οὐρανὸς ὡς παραστήσω), εἰρηται· καὶ ἐξέτεινε τὸν οὐρανὸν τῇ φρονήσει αὐτοῦ*].
 - b) Om. Ger. XIII 1 (Kl. 103, 6) καὶ λέγεται πρὸς αὐτὴν ταύτην πρῶτον· [*τίς φείσεται ἐπὶ σοί, Ἰερουσαλήμ· καὶ τίς σκυνθροπάσει ἐπὶ σοί;*]
 - c) Om. Ger. VIII 8 (Kl. 62, 3) πῶς ἂν . . . ; [*πῶς ἂν χιλιῶν μὲν εἰρημένων τῶν νομιζομένων καὶ αὐτοῖς καλῶν, τοῦτον δὲ ὡς οἶονται οὐ καλῶς εἰρημένου κατηγορή-θην, διότι εἶπον· «τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ»;*]
 - d) Om. Ger. IX 2 (Kl. 66, 18) . . . ἐκ τῆς καμίνου τῆς σιδηρᾶς. [*καὶ ἡμᾶς ἐξήγαγεν ὁ θεὸς ἐκ τῆς Αἰγύπτου, ἐκ τῆς καμίνου τῆς σιδηρᾶς*].
 - e) Om. Ger. XIV 12 (Kl. 116, II) . . . διὰ πάσας τὰς ἁμαρτίας σου. [*τίνας θεσαν-ροὺς τῶν ἁμαρτανόντων δίδωσιν εἰς προνομὴν ὁ θεός, καὶ δίδωσι αὐτοὺς ἀντάλλαγμα διὰ πάσας τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*];
 - f) Om. Ger. II I (Kl. 17,8) . . . «κατ'εἰκόνα» ἀλλὰ παντὸς ἀνθρώπου [*τὸ γὰρ ἐποίησωμεν ἀνθρώπον κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν» φθάνει ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους*].
 - g) Om. Ger. II 3 (Kl. 19,11) . . . λούει ἐν πυρί. [*ὥς μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι βαπτίζο-μενον ὑπὸ Ἰησοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*].
 - h) Om. Ger. IX 1 (Kl. 63,20) [*ἦν γὰρ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἀνθρώ-πον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον· ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*].
- Questo passo è solo la continuazione, qui pletorica, dell'inizio della cita-
zione di Giov. I 9, regolarmente tradotto da S. Gerolamo.

sono anzi per lo più ripetizione di idee prolissamente sviluppate nel contesto, tanto che ci si può chiedere se Gerolamo non abbia a volte omesso qualche passo proprio per tale motivo. Ancora più semplice è la constatazione che due dei luoghi indicati come omessi (nrr. 2 e 8) sono puramente pletorici nell'originale greco, gli altri si possono spiegare tutti con evidenti omoteleuti o identico inizio di frase (nr. 3) ed uno (nr. 1) potrebbe essere stato riassunto a senso dal traduttore perchè già il suo testo poteva portare una grave corruzione, pervenuta fino a noi nel greco.

Ancora più indicativo, per il fine che ci si è proposti, risulta il confronto dell'originale e della traduzione latina nei passi che concernono la Trinità o i rapporti tra il Padre ed il Figlio. Essi possono dividersi in tre gruppi, che riporteremo nell'ordine: passi tradotti letteralmente, passi tradotti con qualche modifica ma sostanzialmente fedeli ed un unico¹ passo alterato da Gerolamo con una sua aggiunta.

¹ A rigore, in altri tre luoghi si notano aggiunte geronimiane al testo tradotto, ma due di essi non hanno alcun valore dottrinale ed il terzo, che potrebbe averne benchè non faccia che esplicitare il testo greco, è piuttosto un ampliamento che una vera e propria aggiunta. In ogni caso, riportiamo i luoghi indicati come interpolazioni di Gerolamo.

a) Om. Ger. XVI 5 (Kl. 137, 15)

... εἴτε καὶ οἰκονομήσαντες ἐξελείναι οἱ
'Εβδομήκοντα ...

sive Septuaginta interpretes [sicut et cetera] secundum dispensationem suam auferre voluerunt.

b) Om. Ger. XVII 1 (Kl. 144, 1)

ἔστι τὸ ζῶον πᾶν ἀκάθαρτον ὥστε τοὺς
ἄρρενας μονομαχεῖν πρὸς ἀλλήλους περὶ
τῆς μίξεως, καὶ ἄρρενα ἄρρενα ἐπιβαίνειν.

Sed nequitiam eius vincit impuritas [Ambigendum non est de eo, quod dicturi sumus, quod ex iis qui mansueti in casis nutriuntur, veritas approbat]; masculus in masculum con-surgit, obliviscitur sexum libido prae-cepit, pugnatur ad coitum [et una palma victoris est polluisse quem vicerit].

c) Om. Ger. I 11 (Kl. 10,5)

... οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν, ὅτι πρὶν ἐξελθεῖν
ἐκ μήτρας ἡγιασται. ἐπὶ τὸν σωτήρα ἐὰν
ἀναφέρῃς, οὐ μόνον πρὶν ἐξελθεῖν ἡγια-
σται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πρότερον ἡγιασται.

non est malum dicere prius eum sanctificatum esse quam natum. Sic et de Domino intelligas, qui antequam de vulva exerit, sanctificatus est sed infinito ante tempore semper sanctus fuit.

A. 1) *Om. Ger. V 12* (Kl. 41,12)

εἰ δέοι παραλαμβάνειν . . . τὸν θεὸν τὸν τοῦ πατρός, καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸδε τὸ πράγμα . . .

utrum . . . deceat . . . assumere Deum universi, et Christum eius ad hoc negotium . . .

2) *Om. Ger. V 13* (Kl. 42,7)

λάβη τις τὰ σπέρματα τὰ ἅγια, τὸν περὶ τοῦ πατρὸς λόγον, τὸν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὸν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος . . .

exceperit quis sancta semina, sermonem de Patre. sermonem de Filio, sermonem de Spiritu Sancto . . .

3) *Om. Ger. VIII 1* (Kl. 55,21—56,8)

οἶδα ψυχὴν οἰκουμένην, οἶδα ψυχὴν ἔρημον· εἰ γὰρ οὐκ ἔχει τὸν θεόν, εἰ οὐκ ἔχει τὸν Χριστὸν τὸν εἰπόντα· ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονήν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα, εἰ οὐκ ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ψυχῇ, ἔρημός ἐστιν. οἰκουμένη δέ ἐστιν, ὅτε πεπλήρωται θεοῦ, ὅτε ἔχει τὸν Χριστόν, ὅτε πνεῦμα ἁγίον ἐστιν ἐν αὐτῇ. Ταῦτα δὲ ποικίλως καὶ διαφόρως ἐν ταῖς γραφαῖς λέγεται τὸ εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ. ὁ γοῦν Δαβὶδ ἐν τῷ Φαλμῷ τῆς ἐξομολογήσεως περὶ τούτων τῶν πνευμάτων αἰτεῖ τὸν πατέρα λέγων· «πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριζόν με», «πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου», «καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίόν σου μὴ ἀντανέλης ἀπ' ἐμοῦ». Τίνα τὰ τρία πνεύματα ταῦτα; τὸ ἡγεμονικὸν ὁ πατήρ, τὸ εὐθὲς ὁ Χριστός, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Scio animam meam inhabitatam, scio animam meam desertam. Si enim non habet Deum Patrem, si non habet Filium dicentem «Ego et Pater veniemus ad eam et mansionem apud eam faciemus», si non habet Spiritum Sanctum, anima deserta est. Habitata autem est quanto plena est Deo, quando habet Christum et Spiritum Sanctum. Verum haec differenter et varie in Scripturis dicuntur, in anima hominis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum commorari. Nam et David in psalmo confessionis tres spiritus postulat, dicens «Spiritu principali confirma me, Spiritum rectum innova in visceribus meis, Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me». Qui sunt isti tres spiritus? Principalis spiritus Pater est, Spiritus rectus Christus, spiritus sanctus Spiritus Sanctus est.

4) *Om. Ger. X 7* (Kl. 77,12)

Ἰδε αὐτοῦ οἶκον ὄντα τὸν θεόν.
καταλείπει τὸν πατέρα καὶ τὴν
μητέρα, τὴν ἄνω Ἱερουσα-
λήμ, καὶ ἐρχεται εἰς τὸν περιγί-
νον τόπον καὶ φησι ἑγκαταλέ-
λοιπα τὸν οἶκόν μου, ἀφῆκα
τὴν κληρονομίαν μου.

*Vide domum eius Patrem Deum. Re-
liquit patrem suum et matrem suam,
coelestem Hierusalem, venitque in hunc
terrenum locum et ait «Reliqui domum
meam, dimisi hereditatem meam».*

5) *Om. Ger. XVII 4* (Kl. 147,8)

Ἐκαστος ἡμῶν ὅτε ἁμαρτάνει,
δι' ὧν ἁμαρτάνει καταλείπει τὸν
Χριστόν, καταλιπὼν δὲ τὸν Χρι-
στὸν καταλείπει τὸν θεόν.

*Unusquisque nostrum, quando peccat,
per ea quae peccat Christum relinquit,
relinquens autem Filium relinquit et
Patrem.*

B. 1) *Om. Ger. X 1* (Kl. 71,12)

ὁ πατὴρ . . . διδάσκει . . . ἥτοι
καθ' αὐτόν, ἢ διὰ τοῦ Χριστοῦ
ἢ ἐν ἁγίῳ πνεύματι.

*Pater . . . erudiet homines sive per se,
sive per Filium, sive per Spiritum
Sanctum.*

2) *Om. Ger. XVI 2* (Kl. 134,18)

ἐὰν ἴδῃς τὴν Ἱησοῦ ἐπιδημίαν,
ὅλον αὐτὸν νοήσας πέτραν ὄφει
τὴν ὅπῃ κατὰ τὴν ἐπιδημίαν
αὐτοῖ, δι' ἧς ὅπῃς θεωρεῖται τὸ
μετὰ τὸν θεόν.

*Vide eum apud Deum Patrem, Ver-
bum Deum, videbis integram petram,
vide dispensationem assumpti corporis,
videbis foramen petrae per quod poste-
riora Dei iuxta possibilitatem imbecil-
litas suae humanus intuetur aspectus.*

3) *Om. Ger. XVI 9* (Kl. 140,27)

ὅσοι γὰρ δύνονται ἀναπλάσαι
θεὸν ἕτερον καὶ κοσμοποιῖαν ἄλ-
λην παρὰ τὴν ὑπὸ τοῦ πνεύματος
ἀναγεγραμμένην, οἰκονομίαν κόσ-
μον παρὰ τὸν ἀληθῆ κόσμον . . .

*Qui enim possunt simulare alium crea-
torem extra universitatis Deum, alium
Spiritum Sanctum, alium Christum,
alia saecula extra haec quae cerni-
mus . . .*

C. 1) *Om. Ger. IX 1* (Kl. 64,23)

ἡμεῖς δὲ ἕνα οἶδαμεν θεὸν καὶ
τότε καὶ νῦν, ἕνα Χριστόν καὶ
τότε καὶ νῦν.

*Nos unum novimus Deum et in prae-
terito et in praesenti, unum Christum,
et tunc et modo similiter (et unum
Spiritum Sanctum, cum Patre et Filio
sempiternum).*

L'esame dei luoghi paralleli delle tre classi, mentre allontana da ogni genericità, favorevole od ostile, le considerazioni su Gerolamo traduttore, permette alcune affermazioni notevoli e

difficilmente discutibili. In primo luogo risulta che molti passi, i quali potrebbero apparire sospetti alla luce delle successive definizioni di Nicea e di Costantinopoli o che comunque concernono lo scottante argomento della Trinità, sono tradotti in modo assolutamente fedele¹. Trovandone di simili, nel tenore e nella sostanza dell'affermazione, in altre omelie, di cui non ci sussista il testo originale, non ci sarà perciò giustificazione per guardarli come incerti o addirittura per non servirsene in base ad un immotivato pregiudizio di non autenticità.

Il secondo gruppo di testi non fa che confermare, in sostanza, quanto risulta dal primo, poichè le traduzioni rispettano il senso generale del passo originale, anche se ad un traduttore non pedisseguo che giudica *molestam rem et tormento similem alieno, ut ait Tullius, stomacho et non suo scribere*², si dovrà perdonare qualche impazienza e rifusione stilistica del linguaggio origeniano, volutamente spoglio di abbellimenti rettorici. Certo che in qualche raro passo, come è di ogni versione più libera, può così insinuarsi in una espressione del testo qualche sfumatura, magari involontaria, di modernismo. È, ad esempio, il caso, in cui probabilmente una regola di simmetria (*per se . . . per Filium . . . per Spiritum Sanctum*) oscura la bella formula antica (*καθ' αὐτόν . . . διὰ τοῦ Χριστοῦ . . . ἐν ἁγίῳ πνεύματι*), la quale però, nel contesto non può essere letta come necessariamente subordinazionista o negatrice della divinità della terza persona. Un parallelismo interno³ dirà in concreto quali formule sarà giustificato prendere solo nel senso generale e non nel tenore letterale.

Resta, finalmente un caso di deliberata e scoperta alterazione del testo con un'aggiunta del traduttore: intervento raro, inequivocabile e perciò stesso felice per il filologo. Esso infatti, mentre da un lato è la prova in qualche modo statistica della frequenza assai sporadica di dette interpolazioni geronimiane nel testo tradotto, dall'altro, con la stessa formulazione in cui la

¹ Come invito ad una grande prudenza nel giudicare di minore attendibilità le versioni delle omelie di Origene, sembra istruttivo riportare un esempio per sè insignificante, che, come altri, si sarebbe molto facilmente portati a considerare una glossa dell'interprete latino, quando non se sussistesse il testo originale: *καὶ παρ' Ἑλλῆσι γὰρ τὸ ἄδρὼν συνεχῶς ὀνομάζεται καὶ τὸ μεγαλεῖον τῆς λογικῆς ψυχῆς*. (Om. Ger. VI 3).

² Om. Luc., Prol. trad. lat. (Rau. 1, 9).

³ Tale metodo, logico e ricco di risultati, era suggerito fin dal 1944 dal P. H. De Lubac nell'introduzione alle *Homélies sur la Genèse* (coll. Sources Chrétiennes, nr. 7).

preoccupazione evidente di una ortodossia trinitaria assai posteriore ad Origene vi è manifestata, offre un sicuro elemento di paragone per l'eventuale riconoscimento e la doverosa eliminazione dei pochi luoghi analoghi, che potessero sussistere in altre omelie tradotte. Inoltre, con la sua presenza e la sua struttura sintattica, costituisce un indizio (altri se ne troveranno) che Gerolamo preferisce per lo più «correggere» con una precisazione sua un passo sulla Trinità, pericoloso nel IV^o secolo, piuttosto che ometterlo completamente: comportamento questo, oltre al resto, psicologicamente più verosimile in chi, come lui, traduce in fretta, dettando ad altri ed in maniera personale¹.

Già un criterio di analogia permetterebbe di estendere questo giudizio anche alle altre omelie di Origene, tradotte dallo stesso autore, nella stessa località, per destinatari dello stesso ambiente e, nella maggior parte dei casi, in un'epoca assai vicina alla traduzione delle omelie di Geremia. Tuttavia sulla testimonianza di Rufino e nell'ordine stesso, in cui egli accusa il monaco di Betlemme di eccessiva precisione e completezza, nel rendere in latino l'opera omiletica origeniana², appare ancor più legittimo prestare generalmente fede a quelle affermazioni che lo stesso traduttore fa, quando parla senza diretta preoccupazione di personale apologia³.

Come per le omelie su Geremia, confrontate con il greco, si può quindi pensare che siano normalmente documento altrettanto sicuro dell'originale, in generale, e segnatamente nei luoghi sulla Trinità, le due rimanenti omelie latine sullo stesso

¹ Om. Cant. Cant., Prol. trad. lat. (Baeh. 26, 9): *Itaque illo opere praetermisso, . . . hos duos tractatus . . . interpretatus sum*. Om. Ezech., Prol. trad. lat. (Baeh. 318, 8): *has quattuordecim in Ezechielem per intervalla dictavi*. Ibid. (Baeh. 318, 21): *Spondeo quia . . . permulta sim translaturus, ea lege, qua tibi saepe constitui, ut ego voce praebeam, tu notarium*. Om. Luc., Prol. trad. lat. (Rau. 1, 15): *Praetermisi paululum Hebraicarum quaestionum libros, ut . . . aliena dictarem*. Sul modo di tradurre geronimiano, sempre brillante e personale, cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, pgg. 42-46 ed. E. Klostermann, *Die Überlieferung . . .* pgg. 23-24.

² Rufino Apol. II 31 (Sim. 296 sgg.).

³ Om. Cant. Cant., Prol. trad. lat. (Baeh. 26, 10): *hos duos tractatus . . . fideliter magis quam ornate interpretatus sum*. Om. Ezech., Prol. trad. lat. (Baeh. 318, 8): *homilias . . . quattuordecim in Ezechielem . . . dictavi, id magnopere curans, ut idioma supradicti viri et simplicitatem sermonis . . . etiam translatio conservaret omni rhetoricæ artis splendore contempto*.

profeta¹, quelle su Ezechiele² e quelle sul Cantico dei Cantici³. A questa lista ed a questa valutazione andranno finalmente aggiunte le omelie sul Vangelo di S. Luca e quelle sul profeta Isaia, che nella presente elencazione si è ritenuto però opportuno distinguere dalle altre per alcune caratteristiche loro particolari.

Da questi due gruppi infatti Rufino trae i due soli esempi documentati di traduzione meno fedele⁴, indicandoli così, in qualche modo, come i più sospetti. Inoltre le omelie su Luca, per comune ed immediata constatazione ed universale consenso degli editori, pur essendo certamente documentarie di omelie realmente tenute, non ne sono tuttavia, come i testi restanti, il resoconto stenografico completo⁵; mentre le omelie su Isaia si differenziano dalle altre per essere state certamente tradotte da ultime, tra il 392 ed il 400, nel periodo, cioè, in cui la polemica antiorigeniana aveva raggiunto e definitivamente coinvolto S. Gerolamo. In particolare:

1. Nelle omelie sul Vangelo di S. Luca, gli esempi citati da Rufino contro Gerolamo sono due e gli rimproverano, uno l'omissione di una frase, l'altro l'aggiunta delle parole *atque naturae* al *substantiae* del testo, per meglio sottolineare il concetto ivi espresso dall'autore.

¹ Om. Ger., trad. S. Gerol., III 2 (Baeh. 308, 29): *In adventu Domini mei Iesu Christi . . . superpositi sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus Baby-loni*.

² Om. Ez. II 2 (Baeh. 342, 10): *Si quis enim ea, quae Iesus Christus Dominus locutus est, et intelligit et in eo loco loquitur, quo locutus est ipse, . . . de Spiritu Sancto loquitur sermones filii Dei Iesu*.

Om. Ez. II 3 (Baeh. 344, 26): *Intelligens Sanctum Spiritum Dei, 'post' Dominum Deum meum 'ambulabo'*. Om. Ez. IV 5 (Baeh. 366, 29): *Cum autem fueris Christi, eris et omnipotentis Patris, quia unius sunt iunctaeque naturae. Si ergo fuerint tres viri isti non indiget Spiritus Sanctus, ut etiam nunc 'Noe et Daniel et Iob' ostendat . . .* Om. Ez. VI 6 (Baeh. 384, 15): *. . . si Spiritus Sanctus dederit, ad Christum et ad Deum Patrem transmigrabo*. Om. Ez. VII 4 (Baeh. 394, 26): *. . . Quomodo oportet baptizari in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Om. Ez. XI 2 (Baeh. 421, 31): *Si aliquando Dei indiguimus auxilio, semper autem in intellectu Scripturarum Spiritu eius Sancto indigemus*.

³ Om. Cant. Cant. II 7 (Baeh. 51, 24): *. . . impleatur vino Spiritus Sancti anima vestra et sic introducite in domum vestram Sponsum, Verbum, sapientiam, veritatem*.

⁴ Apol. II 31, 50 (Sim. pgg. 296. 352).

⁵ M. Rauer in: Origenes Werke, IX. Bd., 2. Aufl., Berlin 1959, Introduz. pgg. VII sgg. e specialmente pg. VIII, nota 1.

Con il Rauer¹ si può notare facilmente la scarsa rilevanza che tale alterazione riveste finalmente. Dell'omissione, cui è fatto accenno in forma generica², non possiamo naturalmente valutare l'importanza in maniera del tutto completa, ma è normale pensare, analogamente ai casi simili e raffrontabili su riportati dalle omelie su Geremia, che si tratti di una preterizione, giustificata per il traduttore più che da motivi dogmatici (perchè altrimenti avrebbe sottolineato, come osserva scandalizzato Rufino³, altri elementi sospetti d'eresia ed a lui altrettanto noti?), dal tenore stesso del testo greco delle omelie, certo semplificato ed abbreviato rispetto a quello effettivamente pronunciato davanti all'assemblea ecclesiastica di Cesarea attorno al 216 o dopo il 231. A tale proposito gioverà sottolineare come accettata da tutti⁴ ed immediatamente verificabile la convinzione che il testo greco delle omelie sul Vangelo di Luca sia una stesura riassuntiva dei principali concetti sviluppati nelle omelie predicate, fatta magari da Origene stesso. Che tale loro redazione compendiarica sia comunque assai antica e precedente alla versione geronimiana, ci sembra in ogni caso risultare già da un inciso del traduttore nel *Prologo* inviato a Paola e ad Eustochio⁵.

Si spiegherà così, della conformazione stessa dell'originale, la maggior parte dei luoghi, nei quali la versione latina appare chiaramente semplificata ed abbreviata, rispetto ad un più diffuso testo certamente pronunciato da Origene: e ne uscirà indenne la fama di fedeltà del traduttore latino, per ciò che concerne la estensione e la completezza del testo. Ciò è ancora provato dal confronto dei frammenti greci della *Filocalia*, che sussistono, i quali in più confermano — e senza ombra di dubbio — che l'originale è stato anche tradotto con un'osservanza precisa e letterale⁶.

¹ Rauer, op. cit. pg. XIV: „Und gerade der Vorwurf eines so kleinen Einschubes wie des *et naturae* beweist, daß Rufin, so gerne er auch wollte, an der Übersetzung seines Gegners nicht viel auszusetzen fand . . . ein erzwungenes Eingeständnis, das aber darum nur um so mehr wiegt“.

² Apol. II 31 (Sim. 296, 4): . . . *in omeliis secundum Lucae Evangelium . . . ubi de Filio Dei in Graeco non recte inveneras praeteristi, in illo loco ubi dicit 'Magnificat anima mea' . . .*

³ Apol. II 31 (Sim. 296, 12; 298, 1): . . . *de anima non praeteristi . . . ea. — Haec et mille alia non subtraxisti.*

⁴ Rauer, op. cit., pgg. VII sgg.

⁵ Om. Luc., Prol. trad. lat. (Rau. I, 8): *sicut in Graeco habentur.*

⁶ Rauer, op. cit., pgg. XV: „Im übrigen zeigt der Vergleich mit den erhaltenen griechischen Texten, daß wir der Übersetzung des Hieronymus Ver-

Non vi sarà allora motivo per considerare i passi concernenti la Trinità¹ con un criterio diverso da quello sopra giustificato per i luoghi analoghi ricorrenti in altre omelie.

2. Le Omelie su Isaia, dal canto loro, mostrano fra tutte delle caratteristiche particolari. Manca per esse un testo greco o dei frammenti tali da permettere raffronti; sono state tradotte dopo tutte le altre tanto che sole non appaiono nel catalogo del *De viris illustribus* 135; ed infine per esse unicamente la pur sporadica accusa di Rufino a proposito di un passo sulla Trinità interpolato risulta esatta e rilevante. Converrà pertanto, pur riconoscendole come letteralmente fedeli, e simili in tutto alle altre traduzioni per l'aspetto che manifestamente denota l'insieme del testo, esaminarle e discuterle a parte per quanto si riferisce ai passi sulla Trinità; e tenere presente, nel farlo, che il luogo indicato in esse da Rufino e l'unico simile da noi incontrato nelle omelie su Geremia² servono egregiamente ad indicare la possibilità, sia pure saltuaria, e specialmente le modalità, secondo le quali S. Gerolamo ha potuto talora intervenire nella versione di un passo sulla Trinità, glossandolo secondo la ortodossia del suo tempo.

trauen schenken können. Sie zeigt den flüssigen geschmeidigen Stil des erfahrenen Interpreten und ist wort- und sinngetreu.

¹ Om. Luc. III (Rau. 19, 25): *Hoc autem non solum super Deo Patre intelligas, sed etiam super Domino Salvatore et super Spiritu Sancto et, ut ad minora perveniam, super Cherubim et Seraphim*. Om. Luc. III (Rau. 20, 27): *... et Spiritum Sanctum et Dominum Salvatorem et ipsum Deum Patrem ... mereatur videre*. Om. Luc. XVIII (Rau. 113, 27): *Quia igitur Salvator Creatoris est Filius in commune Patrem Filiumque laudemus*. Om. Luc. XXV (Rau. 151, 3): *Porro alii legentes: 'mittam vobis advocatum, Spiritum veritatis', nolunt intellegere tertiam personam a Patre et Filio et divinam sublimemque naturam* (affermazione polemica rivolta ai Marcioniti). Om. Luc. XXV (Rau. 152, 12): *Dilige Dominum Deum tuum in Christo nec te putes diversam habere posse in Patre et Filio caritatem. Simul dilige Deum et Christum; dilige Patrem in Filio, Filium in Patre*. Om. Luc. XXVII (Rau. 160, 8): *Talis est Spiritus Sanctus, mundus et volucris et in sublime consurgens*. Om. Luc. XXXIV (Rau. 191, 4): *τὰ δύο δηνάρια* (sc. ἀνάγεται) *εἰς τὴν περὶ πατρός καὶ υἱοῦ γνῶσιν* (Porro duos denarios Patrem et Filium intellegi). Om. Luc. XXXIV (Rau. 194, 18): *Duo denarii notitia mihi videtur esse Patris et Filii et scientia sacramenti, quomodo Pater in Filio et Filius in Patre sit*. Om. Luc. XXXVII (Rau. 212, 23): *... loquamur et laudemus Deum in Patre et Filio et Spiritu Sancto*. In quest'unico passo, che suona identico alla traduzione geronimiana di Om. Ger. X 1, si potrebbe pensare ad una formula originale leggermente diversa, analoga a quella greca del luogo citato.

² Om. Ger., trad. lat. IX 1.

II

Nell' *Apologia* di Rufino vi sono due passi che appaiono di particolare interesse, anzitutto perchè riguardano affermazioni sulla Trinità, secondariamente ai fini di un'edizione critica delle omelie su Isaia di Origene quali ci sussistono nella versione latina di Gerolamo. I due luoghi dicono rispettivamente:

- a) *Denique in omeliis Isaiae visio Dei Filium et Spiritum Sanctum retulit. Ita tu ista transtulisti, adiciens ex te quod sensum auctoris ad clementiorem traheret intellectum. Ais enim: «Quae sunt ista duo Seraphin? Dominus meus Iesus Christus et Spiritus Sanctus.» Et ex tuo addidisti: «Nec putes Trinitatis dissidere naturam, si nominum servantur officia»¹.*
- b) *Nam... ille in omeliis de Isaia duo Seraphin Filium et Spiritum Sanctum esse interpretatus est, et addens de suo: «Nemo aestimet in Trinitate naturae esse differentiam cum nominum discernuntur officia»².*

Essendo questi passi, o almeno il primo di essi, noti agli editori delle omelie su Isaia, e particolarmente al più recente di essi, W. A. Baehrens, appare strano che se ne sia fatto uso soltanto per l'attribuzione a S. Gerolamo della traduzione anonima delle omelie stesse³ e non siano invece serviti per l'edizione critica come tale. Infatti: ammesso che la affermazione di Rufino sia vera e riscontrabile nel testo delle omelie su Isaia pervenutoci, ci troveremmo in presenza di un luogo sicuramente non origeniano e come tale da espungere o, quanto meno, da indicare come non autentico. Così l'editore stesso ha ritenuto giustamente di dover fare per dei casi assai meno importanti di interpolazioni ricorrenti nelle altre omelie⁴; così si è comportato il Rauer, l'editore delle omelie sul Vangelo di Luca, che nella medesima citazione ha segnalato nell'apparato critico le parole aggiunte⁵. Simile condotta, già per sè a nostro avviso doverosa in una edizione che si propone di essere critica e delle opere di Origene, lo diventa ancora di più quando si noti che il passo in parola concerne la

¹ Apol. II 31 (Sim. 298, 33).

² Apol. II 50 (Sim. 352, 6).

³ W. A. Baehrens, *Origenes Werke*, VIII Bd., Leipzig 1925, Introduzione pg. XLIII.

⁴ Un esempio evidente è in Om. Cant. Cant. 1, 6 (Baeh. 37, 13), ove una diffusa glossa è espunta.

⁵ M. Rauer, *Origenes Werke* IX, 2. Aufl., Berlin 1959, pg. 26, nota alle righe 11 sgg.

Trinità, un argomento cioè sul quale dal quarto secolo in poi si è sviluppata la polemica antiorigeniana ed a proposito del quale sarebbe perciò tanto più interessante ristabilire con la maggiore esattezza o approssimazione possibile, quanto e come Origene abbia detto. — Inoltre l'individuare un luogo sicuramente non origeniano nel testo potrebbe portare a riconoscerne altri simili sempre sullo stesso soggetto; e con il medesimo ma più ampio risultato, ristabilire almeno in parte (tranne cioè per le eventuali omissioni) il genuino tenore delle affermazioni trinitarie origeniane, fatte nelle omelie, cioè nella maturità e di fronte al controllo tradizionale della assemblea ecclesiastica.

Non occorre dire che il poter fissare esattamente, per espungerli, i passi sulla Trinità non origeniani, riconoscendone nettamente il numero e la proporzione con gli autentici, potrà concorrere, come terzo e definitivo elemento di giudizio, a determinare il valore e l'attendibilità sull'argomento di S. Gerolamo come traduttore e a dissipare l'atmosfera di sospetto generico, ma generale, di infedeltà che continuava a circondare la sua versione latina.

1. Delle due citazioni di Rufino, che abbiamo riportato, la prima si ritrova alla lettera nella prima omelia su Isaia¹: si vedrà dall'esame della seconda che essa non è nell'*Apologia*, che è una ripetizione della prima, fatta affidandosi alla memoria, non letterale, ma assolutamente fedele come senso, dopo che la prima era stata probabilmente riscontrata sul manoscritto geronimiano. In tali condizioni sembra davvero difficile pensare come lo Zöckler, che Rufino attribuisca erroneamente la traduzione delle omelie a S. Gerolamo e che il luogo citato appartenga ad un frammento geronimiano di opera simile, inserito da un altro traduttore delle omelie su Isaia di Origene. La opinione, che si basa sull'assenza di ogni accenno alle omelie in parola nel *De viris illustribus* 135, è oggi comunemente rigettata per vari motivi, compreso un luogo della stessa *Apologia* di Rufino². L'accusa di quest'ultimo, così puntuale e rivolta ad un contemporaneo, vivente e del carattere di S. Gerolamo, resa credibile anche dall'analogo comportamento dello Stridonense nell'omelia IX su Geremia, ha quindi pieno aspetto di veridicità: è pertanto assai probabile, per non dire certo, che Gerolamo abbia veramente

¹ Om. Is. I 2 (Baeh. 244, 28).

² W. A. Baehrens, op. cit. pg. XLIII.

aggiunto quelle parole — estranee al contesto — per delle preoccupazioni di ortodossia.

2. L'atteggiamento risulta particolarmente plausibile quando si consideri il tempo in cui le omelie su Isaia sono state tradotte. La data non è del tutto sicura, poichè la versione ci è giunta anonima e senza indicazioni cronologiche. Però l'editore stabilisce¹ che essa deve cadere dopo il 392, per la mancanza di accenni al proposito nel catalogo delle proprie versioni del *De viris illustribus*. Aggiungiamo che deve essere ovviamente anteriore alla pubblicazione della *Apologia* di Rufino (401–2), la quale vi fa esplicito cenno. In questo spazio di tempo si possono avanzare delle ipotesi che la avvicinino o la allontanino dal centro della polemica origeniana. La traccia è fornita da un trattatello geronimiano su Isaia, scoperto e pubblicato nel 1901 da P. Amelli² e per la cui datazione si può seguire quella proposta dal Morin, secondo la quale «cette allocution a du être prononcée par Jérôme au plus fort de la lutte contre l'origenisme, vraisemblablement en 402»³. L'ipotesi di una sua distanza non eccessiva dalla traduzione delle omelie è ancor più seria quando si legge nel trattato una scoperta e costante polemica antiorigeniana: quasi a farsi perdonare, come era nello stile irruente di S. Gerolamo⁴, non tanto i due trattatelli⁵ scritti in gioventù sullo stesso luogo di Isaia circa trent'anni prima (381) ed ai quali si richiama con candore per asserire la sua avversione ad Origene!⁶, quanto la traduzione delle omelie su Isaia, non certo lontana nel tempo e compromettente per la fedeltà ad Origene anche nei passi trinitari, nonostante qualche glossa. Questa soprattutto gli poteva

¹ W. A. Baehrens, op. cit. loc. cit.

² S. Hieronymi Tractatus contra Origenem de visione Esiae ed. Ambrosius M. Amelli, Montecassino 1901. Il trattato fu ripubblicato da dom G. Morin in *Anecdota Maredsolana* III 3, pgg. 103–122.

³ G. Morin, *Le nouveau traité de saint Jérôme sur la vision d'Isaïe*, édité par dom A. Amelli, sta in *Revue d'histoire ecclésiastique* 2, 1901, 825, cfr. anche pgg. 820 sgg. Sulla questione della datazione e dell'attribuzione, cfr. F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie. Son œuvre*, Louvain 1922, vol. II, nota F, pgg. 81–86.

⁴ Un esempio significativo è in *Apol.* III 9 (PL 23, 464): *Eodem fervore quo Origenem ante laudavimus nunc damnatum toto orbe damnemus* . . .

⁵ Ep. XVIII A (Lab. I, 54 sgg.) ed. Ep. XVIII B (Lab. I, pgg. 164 sgg.).

⁶ Nella Ep. LXXXIV 3 (Lab. IV, 127) a Pammachio ed Oceano del 399 scrive: *In lectione Isaiae, in qua duo Seraphim clamantia describuntur, illo interpretante Filium et Spiritum Sanctum, nonne ego detestandam expositionem in duo testamenta mutavi?*

interessare che fosse dimenticata, in quanto fatta nel pieno della polemica contro l'esegeta alessandrino¹ ed in quella terra di Palestina che ne era stata il teatro privilegiato.

3. Il fissare la data ed il luogo, in cui S. Gerolamo tradusse le omelie su Isaia sembra preliminare indispensabile per poter ricostruire le preoccupazioni specifiche di ortodossia o magari di convenienza, che potevano determinarlo nel corso di tale lavoro, e la terminologia che l'espressione di alcune proposizioni di fede esigeva o suggeriva in quel momento della storia ecclesiastica.

Nei decenni che vanno dal Concilio di Nicea (325) a quelli susseguitisi, specie in Oriente, dal 381 alla fine del secolo, è in discussione, nel seno della Chiesa Cattolica, *l'unità della natura divina nelle tre persone uguali e distinte della SS. Trinità*². In infinite maniere tale dogma, non ancora chiaramente definito dal Magistero, è attaccato da ogni sorta di eretici. Da Eunomio e dagli ariani, negatori della divinità reale del Figlio e dello Spirito Santo, ai Sabelliani, che non accettavano la distinzione delle persone divine, agli Apollinaristi, ai Macedoniani o «Pneumatomachi», ai «Tropici», per cui le espressioni scritturali concernenti lo Spirito Santo erano solo figure, si svolge una gamma sottile e diffusissima di professioni eterodosse.

Nè mancano confusioni, volute o meno, di vocabolario sul nuovo senso delle parole *ὑπόστασις*, *οὐσία*, *πρόσωπον* e dei corrispettivi vocaboli latini *substantia*, *natura*, *persona*. La controversia che oppose Melezio a Paolino, composta in modo instabile nel Concilio di Alessandria, è un caso tipico della descritta situazione; e le parole di Gerolamo nella lettera a Damaso³ del 376-77 sono una significativa e seccata testimonianza degli inconvenienti e del disagio che essa comportava.

¹ La polemica aveva raggiunto fin dal 393 Gerolamo, che, se da un lato prende violenta posizione antiorigeniana al fianco di Epifanio contro Giovanni di Gerusalemme (estate 396), dall'altro, convinto nell'intimo del valore di Origene ne consiglia la lettura a Tranquillino nel 397/98 nell'Ep. LXII (Lab. III, 115 sgg.). L'acuirsi della lotta e la preoccupazione di apparire ortodosso può suggerirgli perciò nel 402 la violenza del nuovo trattatello su Isaia.

² Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1907, t. II, 1 pgg. 45-48.

³ Ep. XV 3 (Lab. I, 47): *Nunc post Nicenam fidem, post Alexandrinum . . . decretum trium ὑποστάσεων ab Arianorum prole . . . novellum a me, homine Romano, nomen exigitur . . . Interrogamus quid tres hypostases posse arbitrentur intellegi: tres personas subsistentes aiunt. Respondemus nos ita credere: non sufficit sensus, ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet.*

Intanto la dottrina cattolica veniva espressa sempre più esplicitamente negli scritti dei grandi campioni dell'ortodossia¹, che ampliavano la scarna definizione di Nicea sullo Spirito Santo «καὶ εἰς ἄγιον πνεῦμα (sc. πιστεύομεν)», in formule più estese e precise² e sottolineavano definitivamente la non subordinata divinità del Figlio³.

4. *Homo latinus* in Palestina, nel cuore di un Oriente di cui diffidava, S. Gerolamo volge in latino le omelie su Isaia certo dopo il 392, ultime tra tutte quelle tradotte⁴. Il lavoro è perciò affrontato in un clima saturo di discussioni appassionate, anzi proprio nel momento in cui la contesa, da un lato, con la venuta del monaco Aterbio (393) lo aveva probabilmente già coinvolte in modo pubblico, dall'altro, assunte proporzioni ben più larghe di una limitata disputa teologica, aveva ormai suscitato e continuava a suscitare, specie in Oriente, un seguito di riunioni e di definizioni conciliari, legate anche a preoccupazioni pastorali, disciplinari e politiche⁵.

¹ Nel seguito cronologico sia sufficiente ricordare: S. Atanasio, *Epistolae ad Serapionem* (356/361); S. Basilio, *Contra Eunomium* (363/365). *De Spiritu Sancto* (375); S. Epifanio, *Ancoratus* LXVIII, LXXII e LXXV (374). *Panarion* (tra il 375 e il 377); S. Gregorio di Naz., *Oratio De Spiritu Sancto* (380); S. Ambrogio, *De Spiritu Sancto* (381); S. Gregorio di Naz., *Adversus Macedonianos* (381). *Contra Eunomium* (381).

² Tra le formulazioni in questo senso più antiche ed autorevoli cfr. S. Atanasio, *Ep. ad Serap.* I 20-21 (PG 26, 601): τὸ τοίνυν μὴ ὃν κτίσμα, ἀλλ' ἡνωμένον τῷ νιῷ ὡς ὁ υἱὸς ἦνται τῷ πατρὶ, τὸ συνδοξαζόμενον πατρὶ καὶ νιῷ καὶ θεολογούμενον μετὰ τοῦ Λόγου, ἐνεργοῦν τε ἅπερ ὁ πατήρ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐργάζεται, πῶς ὁ λέγων κτίσμα οὐκ ἄντικρυς εἰς αὐτὸν τὸν υἱὸν ἀσεβεῖ.

S. Epifanio, *Ancoratus* CXIX (PG 43, 232) = 118,11 (I 147 Holl): πιστεύομεν . . . εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ νιῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Ibid. CXX (PG 43, 233) = 119,10 (I 148f. Holl): Οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον πνεῦμα θεοῦ πνεῦμα τέλειον πνεῦμα παρὰ κλητόν, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον καὶ πιστεύομεν.

³ Ad. es. S. Epifanio, op. cit., CXX (PG 43, 232 sg.) = 118,13 (I 147 Holl): τοὺς δὲ λέγοντας· «Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν», ἢ ὅτι «Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας», φάσκοντας εἶναι θεοστὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ . . . ἐκκλησία». Cfr. anche op. cit., CXX (PG 43, 233).

⁴ Le omelie su Geremia e quelle su Ezechiele erano state tradotte tra il 380 ed il 381; le due omelie sul Cantico dei Cantici nel 383; quelle sul Vangelo di S. Luca verso il 390.

⁵ Cfr. C. J. Hefele-H. Leclercq, op. cit., t. II 1, pgg. 1-125; A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. III, Paris 1939, specie pgg. 277-299; A. Saba, *Storia della Chiesa*, vol. I, Torino 1938, pgg. 263 sgg.

Dal grande Concilio di Costantinopoli del 381 a quelli di Alessandria, Gerusalemme e Cipro, tenuti espressamente contro l'origenismo nel 399, basti fare accenno ai concili di Aquileia (381), di Costantinopoli e di Roma (382), ancora di Costantinopoli (383), di Treviri (385), di Roma, di Antiochia e di Cartagine (386) e al seguito di quelli di Cartagine svoltisi dal 393 in avanti.

In tutti questi concili la preoccupazione dogmatica principale è quella di sottolineare *la consustanzialità, l'unità e la distinzione delle tre persone divine*. Gioverà riportare in nota alcune delle formule conciliari più importanti¹ per due ragioni: anzitutto per

¹ Le più importanti sono quelle del Concilio di Costantinopoli (381), che riportiamo nella versione latina per permettere un confronto più diretto con i termini geronimiani: can. V (Mansi III 559): *etiam eos suscipimus, qui Antiochiae unam Patris et Filii et Spiritus Sancti deitatem confitentur*. Symbol. (Mansi III 566): *credimus . . . in unum dominum Jesum Christum . . . natum non factum, homousion Patri, hoc est, eiusdem cum Patre substantiae . . .; in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, et cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum*.

Epist. Episcoporum Damaso . . . (Mansi III 586): *. . . fides . . . nos docet credere in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc est in divinitatem, potentiam et substantiam unam Patris et Filii et Spiritus Sancti, aequalem dignitatem et coaeternum regnum, in tribus perfectissimis hypostasibus, sive in tribus perfectis personis; adeo ut neque quidquam loci detur pestiferae Sabelli haeresi, qua confunduntur personae, hoc est proprietates tolluntur; neque blasphemia Eunomianorum, Arianorum aut eorum qui Spiritum Sanctum oppugnant, quidquam habeat ponderis, quae quidem essentiam, naturam sive divinitatem discindit, et Trinitati, quae increata et consubstantialis et coaeterna est, naturam posterius genitam, aut creatam, aut quae sit alterius essentiae, inducit*.

Nello stesso anno si svolse il Concilio di Aquileia: Epist. ad Gratianum, Valentinianum et Theodosium imperatores (Mansi III 616): *. . . cum sacrilegis vocibus (cum Arius solum Patrem sempiternum, solum bonum, solum verum Deum, solum immortalitatem habentem, solum sapientem, solum potentem dicendo, expertem eorum filium, impia commendatione voluisset intelligi) isti Arium . . . sequi . . . voluerunt*.

Del Concilio di Treviri (386) è interessante la *Professio fidei catholicae de Trinitate* (Mansi III 676): *Clemens Trinitas est una divinitas. Ut autem per sacramentum cognoscatur, unitas est ab eo qui est, et Spiritus Sanctus a quo qui est et unigenitus: sic existens divinae naturae lucis, spiritus, a sese per naturam, per substantiam maiestatis, potestatis, virtutis, divinae lucis, unus in duobus et uterque in idipsum. Pater in Filio, Filius in Patre, uterque in Spiritu Sancto. Sic tribus personis confitemur corpus praescientiae*.

Nel Concilio di Cartagine (390) sotto il can. I (Mansi III 692) sono riportate le parole del vescovo Genetlio: *Ad corroborandas autem fratrum et coepiscoporum nostrorum nuper promotorum mentes, ea proponenda sunt, quae a patribus certa dispositione accepimus: ut Trinitatis, quam nostris sensibus consecratam retinemus, Patris et Filii et Spiritus Sancti, unitatem, quae nullam noscitur habere differentiam, sicut didicimus, ita Dei populos instruamus*.

notare in esse la cura di evitare nella professione della fede ortodossa ogni possibile equivoco di subordinazionismo; quindi per ritrovare, fino nel tenore della loro espressione, i punti dottrinali che destavano preoccupazione e che perciò potevano più facilmente offrire occasione di eventuali «spiegazioni» inserite in traduzioni di testi antichi, con uno scrupolo di vocabolario e di interessi dogmatici ovviamente estranei alla disinteressata genericità al riguardo dei testi stessi.

Simile atteggiamento poteva essere per di più suggerito dai ripetuti richiami del magistero episcopale, in particolarissimo modo di Epifanio, il quale insisteva perchè il simbolo ormai esplicitato della fede di Nicea, oltre che professato e creduto, fosse anche da ogni fedele materialmente espresso¹. Si aggiunga a quest'opera di persuasione la decisa presa di posizione dell'imperatore Teodosio a favore dell'ortodossia² con tutte le possibili conseguenze sul piano politico.

5. Dalla Pasqua del 393, epoca del viaggio di Epifanio a Gerusalemme, S. Gerolamo si trovava coinvolto nel pieno delle polemiche³

¹ Tra i richiami più tipici:

Epifanio, *Ancoratus* CXVIII (PG 43, 232) = 118, 7 (I 146 Holl), dove le lunghe e particolareggiate formule, ivi riportate, in cui viene espressa in funzione esplicitamente antieretica la fede ortodossa sulla Trinità, sono precedute da queste raccomandazioni tassative: *Ταῦτα οὕτως λέγοντες . . . μὴ διαλείπετε οἱ πιστοὶ καὶ ὀρθόδοξοι, ταύτην τὴν ἀγίαν πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας . . . φυλάττειν· καὶ οὕτως ἕκαστον τῶν κατηχουμένων τῶν μελλόντων τῷ ἀγίῳ λουτρῷ προσεῖναι οὐ μόνον ἀπαγγέλλειν ὀφείλετε τὸ πιστεῦναι τοῖς ἐαυτῶν υἱοῖς ἐν Κυρίῳ ἀλλὰ καὶ διδάσκειν ῥητῶς, ὡς πάντων ἡ αὐτὴ μήτηρ ὑμῶν τε καὶ ἡμῶν, τὸ λέγειν . . .*

Ancoratus, CXX (PG 43, 233) = 118, 14 (I 147 Holl): *Ἐπειδὴ δὲ καὶ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ γεννεᾷ ἐνέκυραν ἄλλαι τινὲς αἱρέσεις ἀλλεπάλληλοι . . . τούτου χάριν ὑμεῖς καὶ ἡμεῖς, καὶ πάντες οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι . . ., πρὸς τὰς ἀνακηνῶσας αἱρέσεις ἀκολούθως τῇ τῶν ἀγίων ἐκείνων πατέρων προτεταγμένῃ πίστει, οὕτως λέγομεν μάλιστα τοῖς τῷ ἀγίῳ λουτρῷ προσιοῦσιν, ἵνα ἀπαγγέλλωσι καὶ λέγωσι οὕτως . . .*

Analoghe disposizioni si trovano nel can. I del Concilio di Cartagine del 390 e quindi vengono riprese spesso nei canoni dei successivi Concilii della Chiesa africana.

² Codice Teodosiano (ed. J. Gothfried, Lipsia 1793, t. VI, pg. 10): *Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis atque virtutis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum confitentur, eiusdem gloriae, claritatis unius: nihil dissonum profana divisione facientes, sed Trinitatis ordinem, personarum adserctionem et divinitatis unitatem.*

³ Cfr. al riguardo: F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris 1922, t. I, pgg. 193-288. B. Altaner, *Patrologia* 3. ed. (tr. Ferrua), Torino 1944, pgg. 212-215. M. Villain, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène, sta in Recherches de science religieuse* 27, 1937, pgg. 12 sgg. — *Saint Jérôme, Lettres* (ed. J. Labourt), t. IV, Paris 1954, pgg. 185 sgg.

(si pensi che nel luglio del 395 il vescovo Giovanni di Gerusalemme aveva ottenuto dal potere civile un ordine di espulsione di Gerolamo dalla Palestina, che non ebbe esecuzione solo per gli attacchi degli Unni ad Antiochia e per la morte del ministro Rufino di Costantinopoli) e perfettamente al corrente dei punti principali della controversia origeniana, anche per aver tradotto in latino parecchie delle lettere sinodali o pastorali dei vescovi d'Oriente. Dallo stesso suo stile e vocabolario sarà pertanto utile raccogliere le affermazioni sulla Trinità fatte in quell'epoca, come documenti del linguaggio corrente. Ad esse servirà accostare le analoghe professioni di fede trinitaria, con cui Rufino nell'*Apologia* si difende dal sospetto di propensione per le idee origeniane. Apparirà così in quale misura queste formule siano vicine, in quanto nel IV^o secolo sono diventate quelle ormai canoniche della catechesi ufficiale.

Delle lettere di Gerolamo, scritte nel periodo considerato, si notino i passi seguenti:

a) *Una est Dei sola natura, quae vere est . . . ; sed quia illa sola est infecta natura, et in tribus personis deitas una subsistit quae est vere, una natura est: quisque tria esse, hoc est tres ὑποστάσεις, dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur adserere . . . Sufficiat nobis dicere unam substantiam, tres personas subsistentes perfectas, aequales, coaeternas; taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur*¹.

b) *Quis enim catholicorum possit aequo animo sustinere . . . ut audiant Origenis doctrinam . . . et credant . . . illius praedicationi «non potest Filius videre Patrem neque Spiritus Sanctus videre Filium»*²?

c) *Quid ibi (sc. in omeliis in Canticum Canticorum) de dogmatibus ecclesiae dicitur? Quid de Patre et Filio et Spiritu Sancto?*³

d) *Mihi tamen personae diversitas non facit quaestionem, cum sciam et Christum, et Spiritum Sanctum unius esse substantiae, nec alia Spiritus verba esse quam Filii nec aliud Filium iussisse quam Spiritum*⁴.

¹ S. Jérôme, Lettres (ed. Labourt), Paris 1949-1954, t. I-IV. Ep. XV 3 (t. I, pg. 48). D'ora in poi l'indicazione della pagina si intenderà riferita a questa edizione.

² Ep. LI 4 (t. II, pg. 161).

³ Ep. LXXXIV 2 (t. IV, pg. 125). Con queste parole Gerolamo vuole scusarsi di aver tradotto le Omelie sul Cantico dei Cantici.

⁴ Ep. XVIII 4 (t. I, pg. 58).

e) *Nos . . . docemus et praedicamus in ecclesiis et confitemur, Trinitatem increatam, aeternam unius esse in tribus subsistentiis substantiae in una deitate trinitatem adorantes*¹.

f) *Sanctum, inquit, et adorandum Trinitatem, eiusdem substantiae et coaeternam, eiusdem gloriae et divinitatis, credimus: anathematizantes eos qui grande, aut parvum, aut inaequale, aut visibile in deitate Trinitatis quidquam loquuntur. Sed sicut incorporealem, invisibilem et aeternum dicimus Patrem: sic incorporealem, invisibilem et aeternum dicimus Filium et Spiritum Sanctum*².

Dal primo libro dell'*Apologia* di Rufino si notino i passi seguenti:

a) *. . . teneo quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius deitatis sint uniusque substantiae: coaeterna, inseparabilis, incorporea, invisibilis, incomprehensibilis Trinitas et sibi soli, ut est, ad perfectum nota . . .; nec est prorsus ulla in Trinitate diversitas, nisi quod ille Pater est, et hic Filius et ille Spiritus Sanctus: Trinitas in personarum distinctione, unitas in veritate substantiae*³.

b) *Nos . . . tenemus quod sancta Trinitas coaeterna sit et unius virtutis atque substantiae*⁴.

c) *Haec ratio, quia non faciebat aliquam differentiam Trinitatis, visa mihi est non debere penitus abici*⁵.

d) *Quomodo criminis loco ducetur, ubi invisibilitatis aequalitas inter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum confirmatur?*⁶

e) *Si quis negat quod non ita videt Filius Patrem, sicut Pater Filium, et non ita videt Pater Filium et Spiritum Sanctum, anathema sit*⁷.

f) *. . . per omne librorum corpus numquam est illa differentia Trinitatis*⁸.

¹ Ep. XCIII 1 (t. IV, pg. 159). È la traduzione fatta da Gerolamo della risposta dei vescovi di Palestina e Cipro a Teofilo di Alessandria.

² S. Gerolamo, *Contra Ioannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus* I 8 (PL 23, 377 B). È la traduzione della lettera di Epifanio a Giovanni di Gerusalemme.

³ Rufino, *Apol.* I 4 (Sim. 74, 15. 25).

⁴ *Apol.* I 13 (Sim. 98, 5).

⁵ *Apol.* I 18 (Sim. 118, 30).

⁶ *Apol.* I 18 (Sim. 120, 46).

⁷ *Apol.* I 19 (Sim. 124, 66).

⁸ *Apol.* I 20 (Sim. 128, 24).

L'elencazione che precede e che potrebbe anche essere estesa¹, offre, nel quadro degli interessi dogmatici su esposti, un elemento di paragone già per sè atto in misura sufficiente a distinguere, ove sussistano, nella versione latina delle omelie su Isaia, espressioni e preoccupazioni al soggetto della Trinità proprii del IV^o secolo e senza dubbio estranee al pensiero ed alle formule di Origene, che dello Spirito Santo in particolare aveva scritto programmaticamente: *Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel Filius etiam ipse dei habendus sit, necne; sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sancta scriptura et sagaci perquisitione investiganda*².

L'ultimo passaggio consisterà allora nell'applicare ai luoghi sulla Trinità, presenti nelle omelie su Isaia volte in latino da S. Gerolamo, l'insieme delle riflessioni fin qui sviluppate e nel servirci delle conclusioni raggiunte per un esame critico particolare del testo.

III

L'avere fissato nella versione latina delle omelie di Origene fatta da S. Gerolamo un discreto numero di passi sulla Trinità certamente originari ed autentici, dimostrato la possibilità di qualche sporadica interpolazione geronimiana sull'argomento, particolarmente plausibile nelle omelie su Isaia pubblicate dopo il 392 nel pieno della crisi, stabilito il fatto che il passo citato da Rufino rientra per ogni riguardo in tale categoria, raccolto il tenore generale delle formule trinitarie tipiche correnti nel IV^o secolo e segnatamente quelle familiari, specie nel decennio antecedente il 400, a Gerolamo ed al suo ambiente: ciascuno di questi elementi e tutti insieme offrono un sicuro criterio di vaglio per stabilire la paternità origeniana o meno degli altri passi sulla Trinità che si incontrassero nelle omelie su Isaia.

Se ne possono, infatti raccogliere cinque, che riportiamo:

a) *Et non leviter dicunt alter ad alterum: Sanctus, sanctus, sanctus, sed salutarem omnibus confessionem pronuntiant. Quae sunt ista duo Seraphin? Dominus meus Iesus et Spiritus Sanctus.*

¹ Si pensi, ad es., agli altri scritti di S. Gerolamo redatti nello stesso periodo, all'Apologia di Rufino ad Altanasio, agli scritti di Epifanio.

² De Principiis I 4 (Koet. II, 3).

*Nec putes Trinitatis dissidere naturam, si nominum servantur officia*¹.

b) *Nec putes naturae contumeliam, si Filius a Patre mittitur. Denique ut unitatem deitatis in Trinitate cognoscas, solus Christus in praesenti lectione peccata nunc dimittit. Qui enim in uno crediderit, credit in omnibus*².

c) *Nec putandum est aliquid indigere sapientiam et intellectum ceterosque spiritus, quia alium cibum habent, cum totius dispensationis unus sit cibus natura Dei*³.

d) *Nec putandus est non habuisse, quia accepit, cum adhuc habeat ipse, qui dederit*⁴.

e) ... *Quae est trinae sanctitatis repetita communitas; sanctitati Patris sanctitas iungitur Filii et Spiritus Sancti*⁵.

Solamente per l'ultimo dei passi indicati si può avanzare qualche riserva. Considerando la formulazione più generica al proposito della pari santità delle tre persone divine, concetto questo non estraneo ad Origene stesso, si potrebbe forse pensare che l'originale espressione greca sia stata riportata, in forma fedele, ma più letteraria e più rispondente all'ortodossia del IV^o secolo, dal traduttore latino.

Per gli altri tre casi invece (è naturalmente escluso dalla menzione il primo, già riconosciuto come interpolato sulla testimonianza di Rufino) nessun dubbio può sussistere: si tratta di interpolazioni dovute alla penna di S. Gerolamo.

Un esame dettagliato che per ognuno di essi rilevi la forma filologica di glossa, la mancanza di necessità nei contesti in cui si trovano, l'identità di preoccupazione dottrinale che esprimono e la perfetta similarità che a questi tre titoli rivelano con l'interpolazione, che da Rufino riconosciamo sicuramente per tale, non fa che fondare e confermare l'impressione.

1. Tutti i luoghi citati sono introdotti dalle locuzioni simili, care del resto a S. Gerolamo, *nec putes, nec putandus*, le quali negano costantemente un possibile e temuto pensiero, che il contesto potrebbe magari suggerire (nel quarto secolo, però); ed introducono una spiegazione preceduta da *enim, quia, cum*

¹ Om. Is. I 2 (Baeh. 244, 25).

² Om. Is. I 4 (Baeh. 246, 20).

³ Om. Is. III 3 (Baeh. 257, 2).

⁴ Om. Is. VII 1 (Baeh. 281, 3).

⁵ Om. Is. IV 1 (Baeh. 259, 2).

causale. Tali caratteristiche sono fra le più ricorrenti nelle glosse inserite successivamente in un testo.

2. Nessuna delle tre frasi considerate, è richiesta logicamente dal contesto. Al contrario, la loro eliminazione pura e semplice dimostra che costituivano delle pause incoerenti con il seguito del discorso. In particolare:

a) Nell'*Om. Is.* I 4, ove si spiega *Is.* 6,6-7 *mundentur labia* l'identificazione di Cristo nel Serafino che toglie i peccati è incidentale e l'idea conduttrice è invece quella della purificazione delle labbra. L'esplicazione sull'unità uguale della Trinità nelle operazioni provvidenziali, inserita dal primo passo esaminato, risulta quindi un *excursus* inutile o almeno non esigito dal contesto.

b) L'esegesi ad *Is.* 4,1 *panem nostrum manducabimus et vestimentis nostris operiemur*, presente nell'*Om. Is.* III 3, riconosce il cibo della sapienza, dell'intelletto e degli spiriti nel Verbo di Dio e nel Padre stesso, alimento spirituale di chi adempie la Sua volontà. La spiegazione della glossa, che richiama l'unicità e la pienezza del cibo celeste, costituito dall'unica natura divina, parimenti presente nelle tre persone, mira ad eludere i rischi di una intelligenza subordinazionista del luogo e si pone chiaramente come digressione nell'interpretazione del versetto profetico, regolarmente continuata dalle parole immediatamente seguenti.

c) *Is.* 8,18 *ecce, ego et pueri, quos mihi dedit Deus* è brevemente chiosato nel corso dell'*Om. Is.* VII,1 con l'accento al dono dei fedeli che il Padre ha fatto al Figlio; resta perciò superfluo, o quanto meno sovrabbondante, l'avvertimento a non credere che Cristo, come seconda persona della Trinità, non possedesse da sempre quelli che il Padre donandoglieli, continua a conservare, in forza della coeternità di entrambi.

In ognuno di questi passi, perciò, eliminando come non originali le frasi indicate, lungi dal rendere incomprensibile il testo, lo si riconduce alla prima continuità semplicità e conseguenza.

3. Tutti e tre i passi tentano apertamente di scongiurare il pericolo di un'intelligenza subordinazionista dei rapporti tra il Padre ed il Figlio (è la grande accusa di Epifanio ad Origene ed il fulcro di tutta la polemica: negare che il Figlio possa vedere il Padre!). — Contemporaneamente essi si preoccupano di riaffermare l'unità e l'immutabilità dell'unica natura divina, nonostante

la distinzione delle tre persone che la *dispensatio* divina (l'*olkovo-ula*: il piano, cioè, dell'Incarnazione) specialmente manifesta. Il vocabolario teologico è quello del IV^o secolo: sarebbe *naturae contumelia*, se la fede non riconoscesse *unitatem deitatis in Trinitate*, tanto è vero che *qui in uno crediderit, credit in omnibus*; per ogni spirito, infatti, *unus est cibus, natura Dei* ed è errato pensare che possa *aliquid indigere sapientia*, oppure che Cristo, quando riceve gli eletti dal Padre, *non habuisset* anche prima, o che il Padre, consegnandoglieli, *adhuc non habeat*.

4. I tre luoghi esaminati condividono, comuni tra loro, tutte queste caratteristiche con quelle identiche del passo di *Om. Is. I 2*, che Rufino per due volte ci indica testualmente come interpolato e che è certamente tale. Per risparmiare delle ripetizioni, basti dire, capovolgendo il confronto, che a tale passo possono essere applicate tutte e tre le osservazioni sviluppate per gli altri e che esso presenta tutte le note in questi riscontrate come costanti.

Risulta da tutto ciò, a nostro avviso in modo sicuro, che i tre luoghi in parola debbano ritenersi interpolati.

Dalle considerazioni che precedono sembra si possano ricavare due conclusioni, una di ordine particolare e concernente le interpolazioni, l'altra che sulla prima in parte si fonda, di carattere più generale e riguardante i passi sulla Trinità nelle omelie di Origene, tradotte da S. Gerolamo.

1. Nelle future edizioni critiche delle omelie su Isaia e di quelle su Geremia nella loro versione latina occorrerà segnare chiaramente come non origeniani i cinque passi seguenti:

- a) *Om. Is. I, 2* (Baeh. 244,28) *Nec putes . . . officia.*
- b) *Om. Is. I 4* (Baeh. 246,20) *Nec putes; . . . omnibus.*
- c) *Om. Is. III 3* (Baeh. 257,2) *Nec putandum . . . Dei.*
- d) *Om. Is. VII 1* (Baeh. 281,3) *Nec putandus . . . dederit.*
- e) *Om. Ger. IX 1 et unum Spiritum . . . sempiternum.*

2. L'eliminazione delle glosse gerominiane, nell'ormai riconosciuta fedeltà generale, anche verbale, della traduzione, offrirà un grado di attendibilità assai più elevato e pressochè assoluto ai rimanenti passi sulla Trinità, facendoli risalire, attraverso l'interprete, all'autore stesso.

Nel loro insieme, coerentemente alle affermazioni origeniane di altre opere, essi riconoscono chiaramente l'unità della natura divina e la parità di dignità e di onore attribuita alle tre persone

distinte. Mancano invece, come è naturale, delle precisazioni ulteriori che su tale dogma porteranno le polemiche e le definizioni conciliari posteriori.

Queste costatazioni possono assumere un interesse più ampio e comportare un maggiore risultato, per l'omogeneità dottrinale che dimostrano, al soggetto della Trinità, tra le omelie considerate e le opere dogmatiche del dottore alessandrino e per l'impiego attendibile che autorizzano, sia pure con qualche cautela, dei passi dottrinali al riguardo, presenti in questa parte della sua opera omiletica.

Note pour une Pneumatologie Cyprienne

M. RÉVEILLAUD, Montpellier

Au moment où ils commencent l'étude de la controverse entre Cyprien et Etienne, appelée habituellement controverse baptismale, bien des auteurs font intervenir la distinction classique entre la validité, l'illicéité et l'efficacité du baptême. Et de se lamenter de l'effroyable confusion dans laquelle aurait pataugé la pensée de Cyprien et de ses partisans¹! Mais cette distinction définie clairement par les théologiens scolastiques implique un certain caractère du sacrement que nous croyons être absent de la théologie primitive.

Mais si l'on décide d'éliminer la distinction entre validité et efficacité², comment aborder la controverse qui marqua les dernières années de l'évêque de Carthage? Parmi les savants certains ont prétendu que chez Cyprien «le Saint-Esprit n'apparaît presque pas»³. Un simple coup d'oeil sur nos fiches nous révèle au contraire combien souvent l'évêque de Carthage mentionne les esprits, le Saint-Esprit et les réalités spirituelles. Nous croyons aussi que l'expérience pneumatologique connue au moment de son baptême, et dont témoigne l'épître à Donat⁴, eut sur toute sa pensée théologique une influence déterminante. Ici, comme souvent ailleurs, il faut donc commencer par discerner clairement la place et le rôle attribués au Saint-Esprit par Cyprien. Les divergences qui séparent Cyprien d'Etienne nous semblent porter au premier chef sur le problème de la nature du Saint-Esprit. Les historiens des dogmes auraient sans doute mieux compris la pensée des deux adversaires si, au lieu de parler

¹ Cf. entre plusieurs autres Tixeront, *Histoire des dogmes I*, Paris 1909, 399.

² C'est ce qu'a fait Calvin. Il parle de l'efficacité et de la «vertu» des sacrements, mais non pas de leur validité (*Institution chrétienne IV 14 et 15*).

³ A. D'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, 11.

⁴ Cf. en particulier le chapitre 4 de l'Ad Donatum.

de controverse baptismale, ils avaient étudié la controverse pneumatologique.

Avant de critiquer hâtivement Cyprien, comme on l'a fait, et de décerner des éloges sans doute excessifs à Etienne¹, il faut prendre conscience de la grande vérité rappelée tant de fois et avec tant de force par l'évêque de Carthage. L'Esprit, étant Esprit de Dieu, est sans limites. C'est l'une de ses premières affirmations: *Profluens largitur Spiritus nullis finibus premitur*². Le soleil est tout entier dans chacun de ses rayons; il en est ainsi de l'Esprit qui se communique aux hommes: *Ut sponte sol radiat, fons rigat . . . ita se Spiritus caelestis infundit*³. Ceci sera repris dès le début de la controverse. Pour traduire cette plénitude de l'Esprit, qui quand il se donne le fait totalement, Cyprien utilisera d'une manière étrange mais fort suggestive l'image d'Elisée ressuscitant le fils de la veuve Sunamite⁴. Comment le corps adulte du Prophète peut-il s'étendre sur celui du petit enfant, en sorte que les membres de l'un correspondent à ceux de l'autre? «Ce qui est exprimé là, c'est l'égalité divine et spirituelle, suivant laquelle tous les hommes sont de même taille et de même âge»⁵. Un peu plus loin notre auteur ajoute: «L'Esprit-Saint est donné également à tous, non d'après une mesure proportionnelle, mais d'après une bonté et une bienveillance paternelle»⁶.

Dans une autre lettre nous voyons revenir le même thème: «Le Saint-Esprit ne se donne point avec mesure, il vient tout entier en celui qui croit»⁷. Une fois encore pour étayer sa thèse Cyprien invoque un exemple biblique; il est d'ailleurs beaucoup plus classique et convaincant. La figure de cette égalité dans le

¹ Ainsi Batiffol magnifie «le courage de l'évêque de Rome» sachant maintenir l'ordre qui triomphera plus tard: cf. *L'Eglise naissante*, Paris 1909, 475 ss. Pour G. Bareille «Etienne se trouve avoir raison sur tous les points» (Art. «Baptême», Dictionnaire de théologie catholique II, col. 227) etc. . . .

² Ad Don. 5 (Hartel 7, 8).

³ Idem 14 (Hart. 15, 12).

⁴ II Rois 4, 34.

⁵ Pour les citations tirées des lettres nous suivons l'édition et la traduction de Bayard, Saint Cyprien, Correspondance, Paris 1925: . . . *illic aequalitas divina et spiritalis exprimitur, quod pares adque aequales sint omnes homines* (Ep. 64, 3, 2 — Bayard 214).

⁶ *Spiritus sanctus non de mensura sed de pietate adque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur* (Ep. 64, 3, 2 — Bayard 215).

⁷ *Spiritus sanctus non de mensura datur, sed super credentem totus infunditur* (Ep. 69, 14, 1 — Bay. 249).

don du Saint-Esprit se trouve dans l'Exode, lorsque la manne descendait du ciel. «Là, sans distinction d'âge ni de sexe, chacun recueillait un gomor de manne»¹.

Cyprien ne pouvait manquer d'entendre la réplique de ses adversaires: dans les faits chacun peut constater les différences spirituelles qui existent entre plusieurs chrétiens. Mais par un autre exemple biblique l'évêque de Carthage montrera l'inanité d'une telle objection. Il est vrai que certains fidèles peuvent plus que d'autres profiter de la grâce spirituelle. Il en est ainsi dans la parabole de la semence. Répandue sur le chemin ou au milieu des épines elle ne rapportera que peu de fruits, tandis qu'ailleurs elle rendra trente, soixante et jusqu'à cent grains. Et pourtant c'est la même semence, ayant toujours en elle la même puissance, car «Dieu accorde à tous également»². En d'autres termes dans le domaine de l'Esprit ce qui concerne la sanctification humaine peut être quantitatif. Mais le don du Saint-Esprit est qualitatif et «sans mesure».

Une expression biblique, qu'on rencontre de temps à autres sous la plume de Cyprien, ne doit pas ici nous induire en erreur. Des prophètes³, des apôtres⁴, des personnages de la Bible⁵ peuvent être dits «remplis du Saint-Esprit». La même expression vaut aussi pour des contemporains de Cyprien ou pour Cyprien lui-même. Dans ce dernier cas l'auteur nous parle une fois d'enfants qui par l'innocence de leur âge sont remplis du Saint-Esprit⁶. Partout ailleurs il s'agit de confesseurs qui se préparent à marcher vers le martyre⁷. Indépendamment de ce *plenus Spiritu*

¹ Ep. 64, 14, 1 — Bay. 250.

² ... *a Deo aequaliter distribuitur* (Ep. 64, 14, 2 — Bay. 250).

³ Esaïe (Virg. 13 — Hart. 196, 15; Or. 28 — Hart. 287, 19), Daniel (Fort. 11 — Hart. 337, 18), Aggée (Dem. 6 — Hart. 355, 5).

⁴ En général des Prophètes et les Apôtres (Laps. 7 — Martin 16, 5); Paul (Pat. 2 — Hart. 397, 19).

⁵ Les nouveaux convertis réunis dans la maison de Corneille (Ep. 72, 1, 2 — Bay. 260); cf. les trois jeunes Hébreux dans la fournaise (Ep. 58, 5, 2 — Bay. 163).

⁶ *Impletur ... Spiritu sancto puerorum innocens aetas* (Ep. 17, 4, 1 — Bay. 48).

⁷ *Mappalicus Vox plena Spiritu sancto* (Ep. 10, 4, 1 — Bay. 25). Les martyrs dont Cyprien invoque le témoignage respectueux qui le protège des calomnies de Puppianus sont «Sancto Spiritu pleni» (Ep. 66, 7, 2 — Bay. 224). Corneille et Lucius qui à Rome ont subi glorieusement le martyre (Ep. 68, 5, 1 — Bay. 238). Cyprien lui-même qui a prophétisé son martyre (Ep. 78, 2, 2 — Bay. 318).

sancto on ne peut manquer de remarquer le nombre de textes où Cyprien mentionne le Saint-Esprit ou les réalités spirituelles à propos du martyr¹. Ainsi la plénitude de l'Esprit est-elle associée à une sorte de vacuité de la chair pécheresse. L'homme rempli du Saint-Esprit n'en détient pas une part plus grande qu'un autre fidèle. Mais seul le premier a détruit tout ce qui en lui s'oppose à l'Esprit ou se différencie de lui. La chair ne lutte plus contre l'Esprit; soit à cause de «l'innocence de l'âge», soit parce que la chair elle-même disparaît dans la condamnation mortelle que le chrétien prononce sur sa propre personne. C'est le cas typique du martyr. Seul l'Esprit vit en lui.

Pour reprendre la parabole citée par Cyprien le champ n'a pas plus de semence que le chemin pierreux. Mais d'un côté la place est tout entière occupée par la semence, tandis qu'ailleurs le terrain est envahi par les pierres les ronces et les épines. Comme le Père et le Fils l'Esprit demeure éternellement l'Un qui ne peut être divisé². Cette conception qualitative de l'Esprit est l'une des plus grandes vérités de la pneumatologie cyprienne.

Quelle est à cet égard la pensée d'Etienne? Si l'absence de témoignages directs³ nous interdit d'en cerner les détails, il est possible néanmoins de poser en toute certitude trois points précis.

1^o Le baptême d'eau et l'imposition des mains peuvent être nettement différenciés. C'est là le fond même du débat.

2^o Baptême d'eau, présence du Christ et seconde naissance spirituelle ne font qu'un. Selon Firmilien, dont nous n'avons aucune raison de suspecter ici les propos, Etienne professe qu'au moment du baptême d'eau chez les hérétiques le Christ est présent avec sa sainteté⁴. Aussitôt baptisé le néophyte «reçoit la grâce du Christ»; ce sont là les propres termes d'Etienne cités par Firmilien⁵. Selon Cyprien l'un des arguments de ses adver-

¹ Ep. 10, 2, 2 — Bay. 24; Ep. 27, 1, 1 — Bay. 68; Ep. 39, 3, 1 — Bay. 99; Ep. 54, 1, 1 — Bay. 129; Ep. 73, 22, 2 — Bay. 276; Ep. 80, 2 — Bay. 320 etc.

² Nous rejoignons ici un autre aspect de la pneumatologie cyprienne. L'Esprit est le lien d'unité dans le temps et l'espace. C'est au nom de cette unité dans le temps que nous sommes étroitement liés au témoignage de la Bible.

³ On ne peut ici espérer beaucoup de lumières du *De rebaptismate* dont l'obscurité est reconnue par tous.

⁴ *Illud etiam quale est quod vult Stephanus his qui apud haereticos baptizantur adesse praesentiam et sanctimonia Christi* (Ep. 75, 12, 1 — Bay. 298).

⁵ ... *quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi* (Ep. 75, 18, 1 — Bay. 302).

saires consiste à dire: «En quelque lieu et de quelque manière qu'on ait été baptisé au nom de Jésus-Christ, on a reçu la grâce du baptême»¹. D'autres témoignages sont encore plus nets: «Ils disent que quelqu'un peut naître spirituellement chez les hérétiques»². Et Firmilien confirme cette dernière affirmation des partisans de l'évêque de Rome: pour Etienne, dit-il, la rémission des péchés et la seconde naissance (un peu plus loin on précisera la naissance spirituelle) peuvent avoir lieu dans les sectes³. Si nous comprenons bien le sens de ces textes, Etienne enseignerait au sens scolastique non seulement la validité, mais aussi l'efficacité et la fructuosité du baptême des hérétiques. Ce serait une singulière confusion! Pour le moins égale à celle de Cyprien! Si l'on ne peut pas accuser l'évêque de Rome sur ce point, il est donc inutile de faire jouer à l'évêque de Carthage le rôle de bouc émissaire.

3^o Enfin pour Etienne l'imposition des mains faite à l'hérétique converti est également mise en rapport avec le don du Saint-Esprit⁴. Tous les auteurs ont signalé ceci; il est donc inutile d'y insister.

Maintenant si nous voulons comprendre la valeur de la critique de Cyprien devant une telle pneumatologie, nous devons rappeler brièvement sa position sur le problème du baptême des cliniques. Elle est catégorique. Si les cliniques n'ont pas reçu l'Esprit au moment de l'aspersion, il faut les baptiser après leur guérison. Mais les préférences de l'évêque de Carthage vont vers l'autre alternative: si lors de l'aspersion ils ont été sanctifiés, il est inutile de les scandaliser par un rebaptême. Il faut alors mettre les cliniques sur le même pied d'égalité que les autres fidèles. En effet — et nous retrouvons ici l'affirmation fondamentale de la pneumatologie cyprienne — ce serait une erreur complète de parler d'une «effusion moindre des dons divins et de l'Esprit-Saint»⁵.

¹ *In nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti* (Ep. 73, 16, 1 — Bay. 271).

² *Dicant quod possit quis apud haereticos spiritaliter nasci* (Ep. 74, 5, 4 — Bay. 283).

³ *... dimissionem peccatorum et secundam nativitatem posse procedere* (Ep. 75, 8, 1 — Bay. 295).

⁴ *Manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum* (Ep. 72, 1, 1 — Bay. 260); *non est necesse ei venienti manum inponi ut Spiritum consequatur et signetur* (Ep. 73, 6, 2 — Bay. 266).

⁵ Ep. 69, 13, 3 — Bay. 249: *... brevior et minor mensura muneris divini ac Spiritus sancti ...*

C'est exactement le même dilemme que Cyprien pose à Etienne quand il est question de se prononcer sur le baptême des hérétiques. Ou bien ce baptême est vide, et dès lors il faut baptiser l'hérétique converti. Ou bien l'Esprit Saint a été reçu au moment du baptême d'eau des hérétiques, et il n'est pas nécessaire après la conversion de leur imposer les mains pour qu'ils reçoivent l'Esprit¹.

Aux yeux de Cyprien et de ses partisans la position d'Etienne est insoutenable. Nous voudrions nous garder d'accabler de tous les péchés l'évêque de Rome. Mais en pneumatologie il mérite sans conteste l'accusation de Cyprien de «détruire la vérité chrétienne»². Déclarer, comme le faisait Etienne, que le baptême des hérétiques donnait une part du Saint-Esprit, mais une part insuffisante qu'il était nécessaire de compléter ensuite par l'imposition des mains, équivalait à faire de l'Esprit une quantité. Cette affirmation portait en elle la négation implicite de la personnalité de l'Esprit. Non seulement elle détruisait irrémédiablement toute la doctrine de la Trinité, mais en faisant de l'Esprit, qui est la Présence de Dieu, une chose quantitative elle supprimait la réalité du Dieu vivant, présent tout entier là où Il est présent.

Mais qu'en est-il de Cyprien et de Firmilien? Pour eux comme pour Etienne le baptême d'eau et l'Esprit sont étroitement liés³. Ayant posé ceci ils ne pouvaient répondre que comme ils l'ont fait au dilemme qu'ils avaient posé. En effet, comme l'expose Firmilien à la fin de sa lettre, si l'on prétend que l'Esprit est chez les hérétiques, il n'y a plus d'hérétiques; chacun peut croire ce que bon lui semble. C'en est fait de l'unité de l'Eglise et de l'Eglise elle-même⁴.

Mais si nous suivions Cyprien, malgré la plaidoirie pleine de respect filial prononcée par Augustin, nous marcherions infailliblement sur le chemin maudit des donatistes. Sommes-nous dans une impasse? Nous venons de nommer Augustin. Nous croyons qu'ici encore, comme dans le reste de la controverse, c'est lui qui peut nous aider. Entre plusieurs autres nous citons l'une des phrases de son *De baptismo, contra Donatistas*: «Nous

¹ Ep. 73, 6, 2 — Bay. 266; Ep. 74, 5, 1 — Bay. 282; Ep. 75, 18, 1 — Bay. 303.

² Ep. 73, 16, 1 — Bay. 271; Ep. 73, 22, 1 — Bay. 276.

³ *Baptisma esse sine Spiritu non potest* (Ep. 74, 5, 4 — Bay. 283); *baptisma ... ipsum non sit sine Spiritu constitutum* (Ep. 75, 9, 1 — Bay. 296).

⁴ Ep. 75, 25, 3 — Bay. 308.

croions qu'autre chose est le sacrement, autre chose l'opération de l'Esprit»¹. Si nous voulons faire de la bonne pneumatologie nous devons donc souligner cet *aliud . . . aliud* en évitant soigneusement de lier le baptême d'eau au Saint-Esprit. A la suite du docteur d'Hippone c'est dans cette direction que s'est engagé Calvin. Certes les sacrements ne «profitent de rien» sans la vertu du Saint-Esprit, mais il y a une «différence» entre l'Esprit et les sacrements. Le baptême d'eau est distinct du don du Saint-Esprit, mais il est lié à la promesse de Dieu «qui parce qu'elle est de Dieu reste toujours ferme et vraie», quels que soient les fruits qu'elle peut porter². Il n'y a pas d'autre fondement au baptême d'eau que l'Alliance de grâce. Nous croyons que sur ce point Augustin et Calvin rendent compte de l'ensemble de la Révélation biblique. Ceci est une autre question.

¹ *Cum ergo sit aliud Sacramentum . . . aliud operatio Spiritus* (De baptismo c. Donat. III 16, 20 — PL 43, 149).

² Calvin, *Institution chrétienne* IV 14, 9 et 15, 17 ss.

Νόμος ~ Εμπνυχος: Marcion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel

W. RICHARDSON, Hull

Marcion c. 140 A. D. had two obsessions — the problem of evil, with its implications for the nature of God and the Incarnation, and the Old Testament and its Law. These two were connected through the Creator, the God of the Law or the Just God. Marcion's nature revolted against the apparently unnecessarily laborious process of childbirth¹, against the more sordid functionings of the human body — *caro stercoreibus infersa*², against the less obviously useful and seemingly petty creatures of nature³, and against the lack of love in the ordinances of justice and law⁴.

Both Gospel and Stoic metaphysics, of which he was a student, according to Tertullian — *Stoicae studiosus*⁵, and as seems likely from the surviving literary evidence, — convinced him that this created world could not be the responsibility of the supreme Good God. Therefore Marcion found his true God in philosophy. "From this source (i. e. philosophy)" says Tertullian, "came Marcion's better god with his tranquillity: he came of the Stoics"⁶. His Supreme God is beyond creation and so incidentally can have also the Stoic quality of *ἀπάθεια*, though this was not Marcion's concern.

But a corollary of this was that there must be another inferior god who was responsible for creation. The Marcionites held "that creation is evil . . . that Nature came into existence evil out of evil matter (*ἐκ τε ὕλης κακῆς*) and out of a just creator (*καὶ ἐκ*

¹ Tertullian, Adv. Marc. III 11.

² Adv. Marc. III 10.

³ Adv. Marc. I 14; I 13.

⁴ Adv. Marc. I 6; I 26-27.

⁵ De Praescript. Heret. XXX.

⁶ De Praesc. VII.

δικαίον δημιουργοῦ)" says Clement of Alexandria¹, and since they seem to have identified the Creator and his created world of matter², the δημιουργός must be embodied or immanent in that world as its law, its δικαιοσύνη, and this is reflected in his book, the Old Testament. He is law unenlightened by love and operating in imperfect matter.

There were also implications for Marcion's Christology. He held that Christ "flowed down" as a "redeeming spirit" from his own heaven, i. e. the heaven of the Good God above that of the just creator, on the town of Capernaum in the fifteenth year of Tiberius³. He probably accepted the Chrysippian psychology of a unitary rational soul, widely prevalent at the time, to judge from Galen's polemic against it in his *De Placitis Hippocratis et Platonis*. The λογιστικόν in man is the real man, ὁ ἐνδον ἄνθρωπος of Clement⁴ and Hippolytus⁵ and the *interior homo* of Tertullian⁶. This is derived from the Logos, the substance of the Supreme Principle, God, in whom as Galen says the soul is unitary and wholly rational — ἐν θεοῖς δὲ τὸ λογιστικόν⁷. Thus for Marcion, interpreting Philippians 2, 7, ἐαυτὸν ἐκένωσε, on Stoic lines as "refining" or "thinning away" the thicker matter of the body of this world, Christ appears as a phantom, "with the emptiness of a phantom" (*inanitate phantasmatis*) as Tertullian says⁸.

This challenge of Marcion Clement of Alexandria had to meet, but he also had to meet it on a basis that would satisfy respected pagans and philosophers that Christianity had a sound philosophy to back its doctrine. Galen was particularly respected and perhaps the most able pagan of the age (c. 130–199 A. D.). Of him Hippolytus c. 160–235 A. D. says "Galen in the like manner is by some (i. e. Christian heretics) even worshipped"⁹. He was therefore well known to Christians and he lectured at Rome, like Marcion. His method was empirical, as befitted a physician. While

¹ Clem. Alex., Strom. III 12, 1.

² Tert., Adv. Marc. I 15; V 4; V 19.

³ Adv. Marc. I 19; IV 7.

⁴ Clem. Alex., Paed. III 1.

⁵ Refut. X 15 (ἐσω).

⁶ De Anima IX.

⁷ De Placitis Hippocratis et Platonis IX 776 ff.; 781.

⁸ Adv. Marc. IV 9; V 20; cf. Liddell/Scott, Greek Lexicon, s. v. κενός II 2 (a) citing Plut. 2. 831 c and s. v. κενόω I 6.

⁹ Eus., H. E. V 28, 14 (Hippolytus or unknown author of 'The Little Labyrinth').

it was impossible to attain truth and futile to speculate on some questions, yet reasonable probability could be attained from the observation of nature and human behaviour, and by experiment, anatomy. Opinion could be verified or discredited, as he argues in the final chapters of the *De Placitis*¹.

Galen takes the creation of the world as one illustration of such speculation — whether it is made by God (*κατὰ πρόνοιαν σοφοῦ δημιουργοῦ*) or came about by chance, even if it was a world *οὕτω καλόν, ὥς εἰ καὶ θεὸς ἐπεστιάτει τῇ κατασκευῇ σοφώτατος ἅμα καὶ δυνατώτατος*. Another debate, — whether souls are immortal, or the elements in them are to be called *θνητά* or *ἀθάνατα μέρη*, — has no practical value, but the Platonic psychology of the threefold distinction in the soul, including an irrational element, is shown by medical and scientific observation and by the evidence of moral experience to be true and ethically important, rather than the Chrysippian unitary rational soul.

Against whom was this polemic directed? Galen has Chrysippus in mind throughout the *De Placitis* in his discussion of the nature of the soul, but his choice of this particular illustration — the divine providential fashioning of the world — which is treated at length and supported by reference to design in the human body, would seem to have other contemporary debates in view also.

To take a few examples, (1) Galen states that it matters not at all whether the world is created (*γενητός*) or not, but it is all important whether it is fashioned by a god or divine providence (*πρόνοια*). This was the *crux* of Marcionism. The Jewish-Christian doctrine of creation is valueless or worse, if, as Marcion held, the Creator or god of this world is less than providentially benevolent and wise. The pagan, and even more the physician in Galen, revolted against such a view of creation and the human body as Marcion presented. He replies by using that very human body, so maligned by Marcion, as evidence of the goodness and intelligent purposive design of a wise, good, and able Designer or Creator, and by referring to the structure and working of its organs to show the wonders of created nature. The world came into being not merely *ἐκ δικαίου δημιουργοῦ*, but *κατὰ πρόνοιαν σοφοῦ δημιουργοῦ*, whether its nature was created *ex nihilo* or not; and that is verified by observation and anatomy.

¹ *De Placitis* IX 783ff.

(2) He remarks that such arguments as this — whether the world was created, whether there is anything after it, whether there are other worlds, make no difference to acquiring virtue or to ethics and politics and chides those who will go to any lengths to build up (*κατασκευάζειν*) tenets of their sect¹ which are not self-evident (*ἐναργῆ, ἐξ ἑαυτῶν πιστά*), nor determinable by evidence; and to slander and discredit the *ἐτερόδοξοι*².

The basic concept running through Clement's treatment of the various problems is that of the *Νόμος Ὑμνυχος*, which he inherited from the Neo-Pythagorean and Stoic-Chrysippian tradition through Philo of Alexandria, but, like Galen, he adopted the Platonic psychology³. What is the *Νόμος Ὑμνυχος*? He tells us: — "Now such is he who fulfils the law on the one hand, 'doing the will of the Father'⁴, and who on the other is inscribed before our eyes and set up publicly on a wooden frame on high, as a pattern of divine virtue for these who can discern" (*ἀναγεγραμμένος δὲ ἀντικρὺς ἐπὶ ξύλῳ τινὸς ὑψηλοῦ παράδειγμα θείας ἀρετῆς τοῖς διορᾶν δυναμένοις ἐκκείμενος*). The Living Law, then, is the person who fulfils the law; and who is that but He who does the will of the Father? He, like the written codes of law, was published high on the Cross, as if on a column or notice-board, as a perfect living example and instruction in law-keeping, which is the will of the Father obeyed by Him. The true and perfect *Νόμος Ὑμνυχος*, says Clement, is Christ.

He supports this identification by establishing the authority of Christ as *Νόμος Ὑμνυχος* in law and ethics. "The Greeks know that the directives of the Lacedaemonian Ephors were by law inscribed on pieces of wood. Now my law, as has been said above, is both kingly and living and right reason (*ὁ δὲ ἐμὸς νόμος, ὡς προείρηται, βασιλικὸς τέ ἐστι καὶ ὕμνυχος καὶ λόγος ὁ ὀρθός*); 'Law is king of all, mortal and immortal', as the Boeotian Pindar sings. For Speusippus in the first book of his 'Reply to Cleophon' seems to write the same as Plato by this statement: 'If kingship is a good thing and if the Sage alone is king and ruler, the law, since it is right reason, is good'. And so it is. The Stoics lay down the corollaries of this in ascribing kingship . . . to the Sage alone, but

¹ Cf. Clem. Alex., Strom. III 13, 1 (*ιδίῳ δόγματι* of the Marcionites); Tert., Adv. Marc. I 9; IV 4.

² Galen, De Placitis IX 778 ff.

³ Clem. Alex., Paed. III 1 ff.

⁴ Mt. 7, 21; 21, 31.

the Sage is extremely hard to discover and is acknowledged to be so by them¹." In contradiction, therefore, to Marcion Clement declared that the law, since it is right reason, is good. So the Sage who lives by right reason is also good and king ideally, but cannot be found. But Christ has been shown to be such a Law Himself, Living Law for all to see in His life and on the Cross, *ἐναργής* as Galen might have said. He is then truly and actually the *Νόμος Ἐμψυχος* with sovereign authority.

This sovereign authority of Christ in ethics and revelation is rooted in the constitution of the world which results from God's nature. "God is good on His own account but, at the same time, just on our account, and that because He is good. Now the nature of justice (*τὸ δίκαιον*) is shown to us through his own Logos from above, from the same origin from which he has become Father (*ἐκεῖθεν ἀνωθεν δθεν γέγονε πατήρ*); for, before He became Creator (*κτίστην*), He was God, He was good, and for this reason He wished to be both Creator (*δημιουργός*) and Father. The disposition of that love became the origin of justice (*ἀρχὴ δικαιοσύνης*) when he both made his sun to shine and sent down his Son into the world. This last first proclaimed the good heavenly justice when he said 'no one knew the Son except the Father, nor the Father except the Son'². This equally balancing knowledge"— which Marcion in the text of Luke 10, 21f. had tried to destroy by omitting 'Father' and 'earth' in 'I thank thee, Father, Lord of heaven and earth' — "is the secret type of original justice (*δικαιοσύνης ἀρχαίας σύμβολον*). But afterwards justice came down to men both in ordinance and in body, by the Logos and by the Law (*καὶ γράμματι καὶ σώματι, τῷ Λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ*), urging mankind to saving repentance: for it was good³."

The Logos-Christ's work in both Old and New Testament periods is part of one and the same process and plan⁴. The Logos reveals to man the secret knowledge (*γνώσιν*) of the mutual relationship of Father and Son which is the archetype of perfect justice. This is the fount of authority for both Old Testament commandments and Gospel Ethics. These spring as much from God's good nature as do Creation and the sunlight. Contrary to

¹ Clem. Alex., Strom. II 18, 3—19, 4; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 159 (Chrysippus).

² Lk. 10, 22, a text emended by Marcion.

³ Clem. Alex., Paed. I 88, 2f.

⁴ Cf. Clem. Alex., Paed. II 75, 1f.

Marcion's errandation of Luke's text, as God the Father and the Logos-Son are mutually bound together through God's goodness, so too are heaven and earth through His creative goodness, in a single system, by the Logos-Christ. Social relationships necessitate justice. A perfect social relationship of love existed between God the Father and the Logos-Son from eternity. Therefore perfect Justice existed between, and in the knowledge of, Father and Logos from eternity, and is the pattern and source of Justice and moral law throughout the universe.

Although, of course, the term is not used, there seems some evidence that St. Luke's Gospel had already adopted this concept of the Sage-Νόμος "Εμψυχος in its interpretation of Jesus to the Classical World, and that Clement was developing a presentation of Him already found there. There is, first, throughout the Gospel an emphasis on teaching, sometimes as against miracle, as in the story of Dives and Lazarus¹. On the walk to Emmaus it is implied that Jesus' teaching had a unique quality, by which he could be recognised². The title *Didascalos* is used of Jesus more frequently in Luke than in Matthew and Mark³, and it is perhaps significant that it begins to be used by him, except for one occasion in 7, 40 by Simon the Pharisee, immediately after the Transfiguration when He had been recognised as the culmination of the Law and the Prophets⁴. After this the title is given Him by the lawyers⁵ and then by opponents, especially in chapter 20 after the dispute "by what authority".

His superiority to all other *didascaloi*, finally revealed at the Transfiguration, was already shown in his childhood⁶. This "teaching" and its authority and power are linked with the Law and Wisdom — with the Law in 5, 17–26 where in the presence of *νομοδιδάσκαλοι*, a word used, along with *νομικοί*, only in Luke for "scribes", He heals on the Sabbath and in justifying this his act shows Himself to be the New Law, while still fulfilling the Old, a

¹ Lk. 16, 31.

² Lk. 24, 32.

³ Lk. — 13 times; Mk. — 11; Mt. — 8. Rarely used as a title in Lk. without reference to 'authoritative teaching' or 'New Law', e. g. Lk. 7, 40. Contrast Mk. 4, 38.

⁴ Lk. 9, 28–36. 38 (Previously in 8, 49 only indirectly by messengers of Jairus as in all three gospels).

⁵ Lk. 10, 25; 11, 45; 12, 13 — one of the crowd; 18, 15 — a ruler; 19, 39 — Pharisees.

⁶ Lk. 2, 41–51; 4, 15. 31–37.

"paradoxical" situation¹. He expressly finds the work of Wisdom, *Σοφία*, both in earlier prophets and teachers and in Himself — "wisdom was justified from (i. e. by) all her children"². Recognised or not, there had been a series of *σοφοί-δίκαιοι*, embodying the true Law and Wisdom, whom the Pharisees and lawyers had rejected³. We may compare Luke 11, 49 where *σοφία* is personified and substituted for the 'ἐγώ' of Jesus in the parallel passage of Matthew 23, 34 — "wherefore also the Wisdom of God said: I will send unto them prophets and apostles", instead of "wherefore, behold, I send to you prophets and wise men (*σοφούς*) and scribes" in Matthew. Luke seems clearly to see Jesus here as the Eternal *Sophia* superior to, and the inspiration of all other *σοφοί* — hence his modification of Matthew or their common source.

Though the words *δίκαιος* and *δικαίω* are a recurring theme in Luke in relation to Jesus, his antecedents and successors — Zacharias and Elizabeth are *δίκαιοι*⁴; Simeon is *δίκαιος*⁵; Joseph of Arimathaea is called *ἀγαθός καὶ δίκαιος*⁶, yet in the Acts Jesus has the special title *ὁ δίκαιος*⁷, as He has apparently by revelation on the lips of Pilate's wife once in Matthew — *τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ*⁸. He is the true *δικαιοσύνη*, as he is the true *σοφία*, and this was recognised at the Crucifixion by the centurion⁹.

The latter part of the Gospel seems intended to build up a picture of the progressive recognition of Jesus' status. In 18, 35 the blind man at Jericho recognises His significance and sees Him. In 19 Zacchaeus is so eager to see him that he climbs a tree to be able to do it. The Entry into Jerusalem and the Passion, culminating in the Crucifixion, are represented as a final public demonstration or display (*θεωρία*) of the status of Jesus which everybody saw (*πάντες . . . θεωρήσαντες*)¹⁰. The best exegesis of this *θεωρία* are Clement's words — *ἐπὶ ξύλον τινὸς ὑψηλοῦ παράδειγμα θείας ἀρετῆς τοῖς διορθῶν δυναμένοις ἐκκείμενος*, already quoted. He is King — Luke changes Matthew's "Blessed is he

¹ Lk. 5, 26 — *παράδοξα* only here in the N. T.

² Lk. 8, 35.

³ Lk. 7, 30.

⁴ Lk. 1, 6.

⁵ Lk. 2, 25.

⁶ Lk. 23, 50.

⁷ Acts 3, 14; 7, 52; 22, 14.

⁸ Mt. 27, 19.

⁹ Lk. 23, 47.

¹⁰ Lk. 23, 35. 48.

that cometh in the name of the Lord" to "Blessed is the King in the name of the Lord"¹; He is *δίκαιος*²; He is *σοφός* and *διδάσκαλος*³; He is eternal Law — compare "heaven and earth shall pass away, but my words shall not pass away" with "it is easier for heaven and earth to pass away than one tittle of the Law to fall"⁴.

Throughout the Gospel there is an emphasis on "wisdom" and justice associated with power. The Baptist will "turn the hearts of the disobedient to walk in the wisdom of the just" "in the spirit and power of Elijah"⁵. Jesus is filled with wisdom from childhood (*πληρούμενον σοφίας*)⁶, and increased in wisdom with age (*προέκοπτε σοφία* — a Stoic technical term for progress in sagedom)⁷; He speaks rightly (*ὀρθῶς λέγεις* — 20, 21, in a context where he is repeatedly called *didascalos* — cf. the Stoic *ὀρθός λόγος*) and His word causes wonder and has power; He exceeds the wisdom of Solomon which all the world came to see⁸. He will give wisdom to withstand martyrdom⁹. Finally at the Crucifixion the Roman centurion, convinced by the evidence before his eyes, declares "in very fact (*ὄντως*) this man was righteous" (*δίκαιος*)¹⁰.

For the significance of this declaration of the centurion it is instructive to contrast the accounts of Matthew and Luke. In Matthew, and probably in Mark, the centurion's exclamation "truly (*ἀληθῶς*) this was (a) son of God" is prompted by the accompanying miraculous phenomena (*τὰ γινόμενα*)¹¹ — the earthquake, rending of the veil, etc. In Luke it seems to refer directly to the manner of His death and His last words "Father into thy hands I commend my spirit" (*τὸ γενόμενον*)¹². It should be noted that *ὄντως* is only elsewhere used in St. Luke's Gospel to assert

¹ Lk. 19, 38; Mt. 21, 9.

² Lk. 23, 47.

³ Lk. 19, 47; 20, 1f. 21. 28. 39; 21, 7. 37; 4, 15. 31–37.

⁴ Lk. 21, 33; 16, 16–17.

⁵ Lk. 1, 17. There may be Stoic influence in the frequent emphasis on *πνεῦμα* and *δύναμις* in Luke-Acts, cf. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, pp. 36–37.

⁶ Lk. 2, 40.

⁷ Lk. 2, 52.

⁸ Lk. 11, 31.

⁹ Lk. 21, 15.

¹⁰ Lk. 23, 47.

¹¹ Mt. 27, 54; Mk. 15, 38–39.

¹² Lk. 23, 46–47.

the factual truth of the Resurrection¹, a tremendous event, which makes it hard to think that *ὄντως δίκαιος*, which Luke has deliberately written instead of *ἀληθῶς*, could mean merely "innocent" of the charges brought against Him. The description of the Crucifixion scene in terms of the arena or of a public spectacle also makes this incredible. *Θεωρέω* and *θεωρία* used three times cannot be accidental². This was a *θεωρία* which all the world saw (*πάντες οἱ συναρπαγενόμενοι δῆλοι*) — something greater than Solomon, greater than Jonah. This "innocence" was the unique instance of Perfect Righteousness, Perfect Wisdom, demonstrated for all to see. It was no doubt a martyr's death, but it was more. The Crucifixion set the seal of proof, self-authenticating *ἐνάργεια*, *ἐξ ἑαυτοῦ πιστόν*, on His status as the unique *σοφός-δίκαιος*, the *Νόμος Ἑμψυχος*, and therefore in fact also Divine Son of God, Deity Incarnate.

Clement of Alexandria's exegesis of Luke 10, 22 and of the Cross in terms of the published law-code is a commentary on this. He gives the lie to Marcion on all points, in giving his conception of the true exegesis of Luke's presentation of the Cross and the centurion's remarks in Luke 23, along with that of Luke 10, 22 which shows its eternal or metaphysical basis. He at the same time suggested a philosophy for Christianity such as a Galen sought in vain, and emphasised the empirical nature of the Christian evidence, such evidence as a Galen respected.

¹ Lk. 24, 34; cf. Clem. Alex., Paed. I 88, 1 — *ὁ αὐτός δίκαιος καὶ ἀγαθός, ὁ ὄντως θεός*.

² Lk. 23, 35 (cf. LXX Ps. 22, 7 ff.); Lk. 23, 48; cf. Lk. 21, 6 (of the destruction of the Temple and the Parousia) and Lk. 24, 37. 39 (the sight of the Risen Lord).

Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire

MARIE JOSÈPHE RONDEAU, Paris

L'oeuvre d'Hilaire est plus théologique qu'anthropologique, au sens étymologique des termes. Son principal écrit n'est-il pas un *De Trinitate*? Pourtant cette réflexion sur le mystère divin elle-même part du problème *de finibus*. Qu'il y ait là un trait autobiographique ou non, il reste que c'est en s'interrogeant sur la destinée de l'homme, et en aboutissant, au-delà des réponses insatisfaisantes des philosophes, à la doctrine johannique de l'adoption divine qu'Hilaire aborde l'étude de Dieu. Par ailleurs, n'a-t-il pas écrit, à propos du verset des *Proverbes*: *Virum vero fidelem opus est invenire*, «Qu'y a-t-il d'aussi difficile, qu'y a-t-il d'aussi ardu à trouver qu'un homme capable de se souvenir qu'il a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, de connaître, par l'étude attentive des paroles divines, la nature de son âme et de son corps et de percevoir l'origine et la qualité de l'un et de l'autre, et la fin à laquelle tend la créature ainsi composée qu'il constitue? C'est pour cette raison que l'homme est quelque chose de grand. Ce nom d'homme, en effet, lorsqu'il tombe dans le vice par la négligence apportée à connaître les questions ci-dessus rappelées, il le perd . . . »¹.

Hilaire attache donc une grande importance à l'anthropologie. Il n'en a pourtant pas traité systématiquement, et les éléments que nous pouvons glaner un peu à travers le *De Trinitate*, davantage à travers l'*In Mathaeum* et surtout les *Tractatus in psalmos*, nous paraissent assez décousus et incomplets². La difficulté s'accroît par la pauvreté actuelle de notre connaissance du vocabulaire philosophique d'Hilaire, dont le moins qu'on puisse dire

¹ In ps. 118, iod, 2 (Zingerle, 440, 9-17).

² Le grand fil directeur de la vision hilarienne de l'homme est celui de l'assomption de la nature humaine par l'Incarnation du Verbe. Cette question a été étudiée par P. T. Wild, *The divinization of man according to Saint Hilary of Poitiers*, Mundelein, Illinois 1955.

est qu'il parait flottant, et par rapport à d'autres écrivains latins, et à l'intérieur même de l'oeuvre hilarienne: tels les mots de *natura*, *ratio*, *substantia*, etc.¹ Lorsqu'il s'agit de la théologie ou de la christologie, c'est moins grave, parce que l'ensemble même du *De Trinitate*, avec la cohérence de sa dialectique, éclaire les détails et les mots. Mais que faire pour interpréter convenablement les renseignements disparates concernant l'homme? Epouser la démarche même d'Hilaire, en relevant les thèmes scripturaires sur lesquels il fonde son anthropologie et en analysant l'interprétation qu'il en donne nous parait la méthode la plus sûre. Laissant de côté la divinisation de l'homme qui, reposant sur les thèmes johanniques de la vigne et de la filiation adoptive, et surtout sur les thèmes pauliniens de l'*in Christo* et du *cum Christo*, a été étudiée par le P. Wild, nous nous proposons de voir ici comment Hilaire présente l'âme et le corps. Or pour ce faire, il utilise le thème de la création à l'image et à la ressemblance² et du modelage à partir de la terre, mais aussi ceux de la lumière et des ténèbres, de l'essor et de la chute, de la captivité et de la libération. L'application à l'âme et au corps de ces derniers couples d'images qui, dans l'Écriture, concernent l'homme justifié par Dieu et l'homme pécheur, peut a priori sembler suspect d'hétérodoxie néoplatonicienne ou gnostique. Une étude attentive permet de montrer qu'Hilaire, interprétant au départ ces thèmes dans un sens dualiste, leur fait néanmoins exprimer au terme une conception de la destinée de l'homme qui ne l'est pas du tout.

Les philosophes prétendent nous instruire de *naturae humanae institutione*, mais seul Dieu peut nous en donner l'intelligence³, écrit Hilaire qui, comme tous les Pères, fonde son anthropologie sur la Bible et avant tout sur le récit de la création de l'homme. L'évêque de Poitiers ne nous a pas laissé de commentaire de la Genèse, mais il a traité de la question à propos du psaume 118, 73: *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*, et il y revient au psaume 129, 1, par le biais des anthropomorphismes que

¹ Cf. certaines notes de Coustant et les termes étudiés par P. Smulders à la fin de son ouvrage: *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, Rome 1944.

² Bien que ce thème ait déjà été analysé par le P. Wild, op. cit., 137-149, nous sommes obligés de le reprendre ici parce qu'il est la clé de la condition respective de l'âme et du corps.

³ In ps. 118, iod, 9 (Z. 444, 10-17).

l'Écriture emploie à propos de Dieu. Or la pièce maîtresse de son interprétation est la distinction qu'il fait, dans la ligne philonienne, des deux récits de Gen. 1,26 et Gen. 2,7. La création de l'homme s'est faite, dit-il, en deux étapes. Pour les autres créatures, la décision et l'exécution de leur création ont coïncidé dans le temps, on ne peut y discerner un commencement et un achèvement successifs. Au contraire l'homme, étant donné qu'il contient en lui une *natura interna* et une *natura externa* dissonnantes l'une de l'autre, et qu'il a été constitué à partir de deux éléments pour donner un seul être vivant participant à la raison, a été fait en un double commencement. Il a d'abord été dit «Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance», puis en une seconde étape: «Dieu prit de la poussière de la terre et modela l'homme»¹.

Le résultat de la première étape est un être incorporel, qui ne tire pas son origine d'une autre substance venue d'ailleurs. Il est non pas l'image de Dieu — l'image de Dieu, c'est le premier-né de toute la création, la seconde personne de la Trinité² —, mais fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, donc divin et incorporel. Par cette première étape, il a été institué en nous une certaine reproduction (*exemplum*) de l'image et de la ressemblance de Dieu. «Elle consiste donc dans la substance raisonnable et incorporelle de notre âme, cette première chose qui a été faite à l'image de Dieu»³. A ce premier stade, Dieu n'a pas encore fait le corps, *non . . . tunc et corpus fecit*⁴.

Dans la seconde étape, qui est nettement distincte dans le temps (*longe postea*)⁵, Dieu prend de la poussière. Ici intervient un élément étranger, une *terrena materies*, et c'est la création du corps. Mais ce corps a été fait pour recevoir l'inspiration, selon le récit de la Genèse: Dieu lui insuffla (*inspiravit*) un esprit de vie et l'homme devint un être vivant. «Du fait de cette insufflation, la substance de l'âme et du corps est jointe par une sorte d'union que lui confère l'esprit insufflé de façon à aboutir à la perfection de la vie.» Il y a donc en l'homme une *duplex natura*, dont témoigne Paul lorsqu'il dit que tantôt, selon l'homme intérieur, il se délecte dans la Loi, et que tantôt il voit dans ses

¹ In ps. 118, iod, 6 (Z. 442, 11–21).

² In ps. 118, iod, 7 (Z. 442, 25). Cf. De Syn. 12–15. Cf. Smulders, op. cit., 190–191.

³ In ps. 118, iod, 7 (Z. 442, 22–443, 3).

⁴ In ps. 129, 5 (Z. 651, 9–10).

⁵ Ibid., 11.

membres une autre tendance, qui relève de la loi du péché. Ce qui est fait selon l'image de Dieu concerne la dignité de l'âme, mais ce qui est formé avec de la terre est l'origine du corps dans son aspect et sa condition¹.

Au terme de cette analyse, nous constatons qu'Hilaire distingue les deux récits de la création comme création de l'âme et du corps. De façon plus précise, il assimile explicitement ce qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu à l'âme et à l'homme intérieur de Saint Paul. C'est une substance spirituelle, supérieure, céleste; c'est l'homme en tant qu'il est raisonnable, incorporel, subtil, éternel, qu'il reproduit autant qu'il est en lui les qualités de la nature divine. L'âme imite la nature de Dieu parce qu'elle n'a en elle rien de corporel, rien de terrestre, rien de lourd, rien de caduc. De l'autre côté, ce qui a été créé à partir de la terre, c'est le corps ou homme extérieur de Saint Paul. C'est une substance terrestre, humble, une matière inférieure; c'est ce qui est en nous captif de la loi du péché².

Cela appelle, croyons-nous, plusieurs remarques. Tout d'abord cette anthropologie ne distingue pas ce que nous appelons nature et surnature, mais âme et corps. Dans l'âme semblent confondus l'intellect (*homo rationalis*) et la vie divine (*natura spiritalis, caelestis*). Par ailleurs, des deux développements consacrés par Hilaire à la création de l'homme, il ressort à l'évidence qu'il a une conception bipartite de l'homme, qui est âme et corps, l'esprit n'étant que le lien qui unit les deux. *Triplex perfectio* peut-être, correspondant à la triple opération de sa formation, mais *duplex natura*, c'est clair³. A cette double nature il voit une allusion dans la parole du Seigneur: «Ne vend-on pas deux passereaux pour un as? Et pas un d'entre eux ne tombe au sol sans la volonté de votre Père», qu'il interprète du destin commun des deux composantes de l'homme, l'âme et le corps⁴. Il donne la même exégèse du didrachme que la Loi imposait aux juifs de verser au Temple *pro redemptione animae et corporis*, et qu'acquiesce Jésus, vrai rédempteur de nos âmes et de nos corps, pour inviter les chrétiens à s'offrir eux-mêmes en lui, le vrai Temple de Dieu⁵. Partout Hilaire emploie le couple âme-corps. Sans

¹ In ps. 118, iod, 7-8 (Z. 442, 22-444, 3).

² In ps. 118, iod, 7-8; In ps. 129, 4-6 (Z., ibid., 650, 14-652, 16).

³ In ps. 118, iod, 8 (Z., 443, 10-444, 3).

⁴ In Mat. 10, 18-19 (PL 9, 973 B-974 A).

⁵ In Mat. 17, 10 (PL 9, 1017 AB).

doute lui arrive-t-il occasionnellement de distinguer, en invoquant Saint-Paul, trois hommes, c'est-à-dire trois niveaux dans l'homme: l'homme charnel, correspondant aux appétits physiques, l'homme animal, correspondant à la vie morale, l'homme spirituel qui, par le don de l'Esprit, comprend la volonté de Dieu et les mystères du Christ¹. Mais cette division tripartite, qui donne à *spiritus* un sens différent de celui que nous avons vu plus haut, est exceptionnelle chez Hilaire. Sans doute voyons-nous affleurer, au détour du commentaire sur le denier de César, le schéma âme, corps et volonté². Cependant il s'agit là d'une description logique, non ontologique de l'homme comme le prouve la laborieuse exégèse qu'Hilaire donne de la péricope: «Je suis venu dresser le fils contre le père, la fille contre la mère, et la belle-fille contre sa belle-mère» (Mat. 10,35-36), dont il rapproche le passage parallèle de Luc. 12,52: «Désormais dans une maison de cinq personnes, on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois». Cette division, d'après Hilaire, est celle qu'opère le Verbe à l'intérieur de l'homme. Or celui-ci était à l'origine corps, âme et volonté, cette dernière étant le pouvoir donné à l'âme et au corps d'user chacun de soi à son propre gré. Mais par suite du péché d'Adam, les hommes naissent pour leur corps du péché, pour leur âme de l'infidélité et sont épousés chacun par leur libre volonté. Corps, péché, âme, infidélité et liberté, tels sont les cinq habitants de la maison dont parle le Christ, qui est venu trancher dans cette multiplicité née du mal: par le baptême, nous nous séparons de nos parents, le péché et l'infidélité; le corps lui-même, mis à mort par la foi, s'échappe dans la condition naturelle de l'âme, tout en subsistant encore dans sa matière et se met ainsi à vouloir les mêmes choses qu'elle. La volonté disparaît donc en tant que réalité indépendante, puisqu'elle cède son droit propre à l'âme. Ainsi l'homme, qui était composé de trois éléments à l'origine, de cinq une fois déchu, n'en compte plus que deux une fois régénéré³. Si éloignées du sens obvie que vous paraissent ces fantaisies psychologico-familiales, il reste qu'elles n'infirmement pas la conception bipartite de l'homme chez Hilaire, car elles expriment des accidents de l'homme, non son être.

¹ In ps. 14, 7 (Z., 89, 1-28).

² In Mat. 23, 2 (PL 9, 1045 A).

³ In Mat. 11, 23-24 (PL 9, 975 C-977 B).

Ainsi l'homme est corps et âme. Mais l'âme seule est faite à l'image de Dieu¹, sans que le corps participe en rien à cette dignité². Là est le fondement d'une évidente dépréciation du corps. Il est terre³. Sa condition est l'humilité, la corruption et la mort. Il est le support des souffrances, des faiblesses et surtout des péchés. S'il est parfois question des péchés de l'âme et du corps, et même de l'âme seule, la liaison est beaucoup plus fréquente entre corps et péché. Ce n'est pas un hasard, mais la conséquence logique de l'assimilation explicitement faite par Hilaire entre la division ontologique âme-corps telle qu'il la lit dans la Genèse et la division spirituelle homme intérieur — homme extérieur telle qu'il la trouve dans l'Épître aux Romains. Ainsi dès l'origine le corps est lié de quelque façon à la peccabilité. Même s'il est expressément dit une ou deux fois que ce n'est pas le corps qui pèche, mais la volonté vicieuse⁴, le raccourci d'expression est constant qui parle des péchés du corps. Celui-ci souille l'homme, né saint des mains de Dieu⁵, il contamine l'âme en lui communiquant la tache du péché⁶, et la fait ainsi tomber dans son domaine à lui⁷. Inversement le Christ a d'abord fait sortir Mathieu des péchés de son corps pour entrer dans son esprit⁸.

A partir de cette interprétation de la Genèse, on comprend qu'Hilaire trouve tout simple d'appliquer à l'âme et au corps le thème de la lumière et des ténèbres. Il est développé pour la première fois à propos de la péricope de Mathieu 6,22—23: *Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum tenebrosum erit. Si ergo lumen quod est in te, tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt?* L'œil signifie l'esprit

¹ In ps. 118, iod, 7; 119, 19; 129, 6 (Z., 442, 22—443, 9; 556, 11—16; 651, 16—652, 16).

² On voit bien l'une des raisons qui ont pu amener Hilaire à adopter cette exclusion. C'est qu'en restreignant à la création de l'âme la création de l'homme à l'image de Dieu on évite l'objection selon laquelle Dieu, à l'image de qui l'homme a été créé, pourrait être corporel, puisque l'homme l'est (In ps. 129, 4—6) (Z., 650, 14—652, 17).

³ Lorsque Hilaire rencontre le mot terre dans la Bible, il l'interprète presque toujours du corps.

⁴ In Mat. 4, 21; 11, 23—24 (PL 9, 939 AB; 975 C; 977 C). In ps. 120, 7 (Z., 563, 6—21).

⁵ In ps. 119, 19 (Z., 556, 8—19).

⁶ In ps. 62, 3; 63, 6; 118, gimel, 3—4; dalet, 2 (Z., 217, 5—17; 227, 25—228, 2; 378, 23—380, 5; 391, 19—22).

⁷ In Mat. 10, 19 (PL 9, 974 A).

⁸ In Mat. 9, 2 (PL 9, 962 B 11—14).

ou le cœur qui, s'il est clair, répand sa clarté originelle sur la corruption de la chair; mais s'il est rendu obscur par le péché, le corps en deviendra encore plus ténébreux qu'il ne l'est de nature¹. Hilaire pose donc au départ que l'âme est par son origine synonyme de lumière (*splendorem originis suae*) et de noblesse (*animi generositati*), le corps de ténèbres (*fieri praeter naturam suam corpora nostra tenebrosa*) et de mal (*terrenae carnis vitiosa origo*). Mais si l'âme, restée lumineuse parce que dépourvue de vices, illumine à son tour le corps, elle peut inversement pécher (*vitiis mentis*) et de ce fait non seulement s'obscurcir, mais aggraver l'obscurité du corps. Ainsi la dialectique de la lumière et des ténèbres n'opère pas une scission entre les deux éléments du composé humain, mais les entraîne dans un destin commun de lumière ou de ténèbre selon que l'âme reste ou non fidèle à sa nature lumineuse.

Ce verset nous enseigne que c'est à l'intérieur même des tentes de nos corps que nous sommes illuminés², dit encore Hilaire qui y revient à propos du mot *Cedar* du psaume 119, 5: *Cedar* signifiant *obscuratio*, désigne l'habitable obscur et ténébreux des âmes invisibles, comme le confirme le verset du Cantique (1, 4): *Nigra sum, sed formosa, ut tabernaculum Cedar*, où la noirceur de l'épouse lui vient de la tente obscure de son corps et sa beauté du Christ, son époux³. Si la notion d'obscurité est toujours liée au corps et celle de beauté et de lumière à l'âme, il ne s'agit plus seulement ici de l'âme en tant que telle, mais de l'âme épousée par le Christ qui la rend belle.

Ce glissement de l'âme originellement lumineuse à l'âme illuminée par le Christ se retrouve dans le commentaire de la parabole des vierges sages et des vierges folles. Dans les lampes des vierges, Hilaire voit l'éclat des âmes que le baptême a fait resplendir. Les vases sont les corps humains au sein desquels doit se cacher le trésor d'une bonne conscience. Les noces de la parabole sont les noces eschatologiques où, lors du retour du Christ, s'opèrera l'union de la corruption et de l'incorruption. Le geste

¹ In Mat. 5, 4 (PL 9, 944 AB).

² Ailleurs, Hilaire donne de ce même texte une interprétation toute différente: ces yeux, lumière du corps, ce sont les apôtres, chargés d'éclairer l'Eglise, corps du Christ. Si leurs successeurs, les prêtres, gagnés par les affaires et les plaisirs du siècle, deviennent obscurs, combien plus le sera le corps, c'est-à-dire l'Eglise, qui est déjà obscure de nature? (In ps. 138, 34) (Z., 768, 5-22).

³ In ps. 119, 21 (Z., 557, 11-558, 2).

des vierges saisissant leurs lampes au terme de l'attente exprime le retour des âmes dans les corps, et la lumière de ces lampes, la bonne conscience qui est contenue dans les vases des corps¹. L'âme illuminée par le baptême, puis éclairée par les bonnes œuvres qu'elle a accomplies, retournera donc briller au sein même du corps qui l'a contenu.

Enfin au psaume 118, Nun (*Lucerna pedibus meis Verbum tuum*), la lumière est le Verbe de Dieu qui éclaire les ténèbres du corps et la nuit du monde; c'est la doctrine céleste qui, dans l'abîme d'ignorance où nous sommes actuellement plongés par la pesanteur de notre nature, éclaire notre route². Ici l'opposition de la lumière et des ténèbres est devenue celle du Verbe d'une part et de l'âme et du corps de l'autre, ce dernier contaminant l'âme et la retenant dans la nuit de l'ignorance³.

Ainsi les ténèbres correspondent chez Hilaire soit au corps, soit au composé humain dans lequel le corps a contaminé l'âme. La lumière correspond soit à la nature de l'âme, soit à l'âme illuminée par le Verbe, soit au Verbe⁴ lui-même selon la doctrine johannique. Ces oscillations correspondent au glissement que nous avons noté plus haut, dans l'interprétation du récit de la Genèse, de la division de l'homme en âme et corps à la division en homme intérieur et homme extérieur. Mais Hilaire est au contraire très ferme sur l'idée que c'est dans le corps, avec le corps, en communiquant au corps sa lumière que l'âme finalement brillera. Ce flottement d'une part et cette netteté de l'autre se retrouvent à propos du thème de l'envol et de la chute.

L'assimilation du corps à la pesanteur qui tend à la chute, de l'âme à la subtilité qui tend à l'envol ressort du commentaire concernant les deux passereaux que l'on vend pour un as et dont pas un ne tombe sans que Dieu le veuille. Ces deux passereaux représentent l'âme et le corps des hommes, qui sont nés pour voler et être emportés au ciel par des ailes spirituelles. Mais ils se vendent au prix des voluptés présentes. La volonté de Dieu est que l'ensemble constitué par l'âme et le corps s'envole, mais sa

¹ In Mat. 27, 4 (PL 9, 1060 AB).

² In ps. 118, nun, 2 (Z., 475, 1-13).

³ In ps. 118, nun, 1; In ps. 142, 4 (Z., 474, 11-25; 807, 1-18).

⁴ Dans In ps. 118, coph, 9-10 et lamed, 5, l'opposition du soleil et de la demeure aux fenêtres closes est celle de Dieu et du pécheur qui, par les vices de son corps, refuse à la lumière l'accès de son âme (Z., 527, 21-528, 13; 459, 12-17).

justice impose qu'à cause de nos péchés l'ensemble tombe. De même que s'ils s'envolaient, le corps et l'âme seraient un, c'est-à-dire que le corps serait passé dans la condition naturelle de l'âme, qu'ainsi la pesanteur de la matière disparaîtrait et que le corps deviendrait plutôt spirituel, de même chez ceux qui sont vendus au prix des vices, la subtilité de l'âme s'appesantit dans la condition naturelle des corps et, du fait de la souillure des vices, contracte une matière terrestre: l'unité du corps et de l'âme se réalise alors par le fait que cette dernière est livrée à la terre dans laquelle elle tombe. Aux infidèles la chute dans la terre, aux fidèles l'envol vers le ciel¹. Une donnée initiale quelque peu dualiste aboutit donc à cette idée chrétienne que notre destin est celui de la totalité de notre être, âme et corps. C'est l'ensemble que Dieu a destiné à l'envol, c'est l'ensemble qui risque de tomber du fait du péché. L'âme et le corps avec des tendances opposées, auront un destin commun qui sera celui de l'élément, âme ou corps, qui aura imposé sa qualité, subtilité ou pesanteur, à l'autre. Il ne s'agit pas pour le corps de tomber loin de l'âme, pour l'âme de s'évader du corps, il s'agit pour chacun d'eux d'attirer l'autre à soi.

A propos de Mathieu 24, 17, l'équivalence n'est plus entre descente et corps, mais entre descente et péché (celui-ci étant d'ailleurs lié aux voluptés du corps), alors que le corps parfait se situe en haut. En effet, la consigne du Seigneur pour le dernier jour: «Et que ceux qui sont sur le toit ne descendent pas chercher quelque chose dans la maison» ne concerne pas une descente de l'âme dans le corps, mais une descente de l'homme, établi grâce à la régénération dans la perfection de son corps, vers les séductions inférieures du péché. L'interdiction d'aller chercher son vêtement est l'interdiction de se revêtir de ses vieux péchés; la malédiction lancée sur les femmes enceintes et celles qui allaitent ne vise pas un état physiologique, mais la pesanteur des âmes remplies de péché, que symbolise la grossesse, et l'infirmité des âmes qui ont une faible connaissance, que symbolise le lait². L'opposition est donc très nette entre l'homme régénéré jusque dans son corps et l'homme pécheur dans son âme.

Avec les *Tractatus in psalmos*, nous trouvons la troisième étape que nous avons déjà rencontrée à propos du thème de la lumière: l'envol n'est plus le propre de l'âme, ni de l'homme régénéré,

¹ In Mat. 10, 18-19 (PL 9, 975 C-974 A).

² In Mat. 25, 5-6 (PL 9, 1054 B-1055 B). Cf. In ps. 128, 10 (Z., 644, 20-645, 5).

mais strictement celui du Christ, alors que l'âme et le corps, d'eux-mêmes ne peuvent que tomber. Commentant en effet : *Quo ibo a spiritu tuo, aut a facie tua quo fugam? Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pinnas meas ante lucem et habitavero in postremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit dextera tua* (ps. 138, 7–10), Hilaire écrit que l'homme, de lui-même, ne peut voler : la loi de sa nature veut qu'une fois les corps ensevelis, les âmes descendent aux enfers. Cela, le Christ, vrai homme, l'a subi. Mais c'est le propre de la divinité, donc de la nature divine dans le Christ, de monter au ciel, et par ses propres ailes. Pour nous il n'y a d'ascension du corps terrestre qu'une fois transformés en quelque chose de spirituel et d'éternel. Le destin commun de l'âme et du corps, sans le Christ, eût été une chute. Mais du fait que le Christ, vrai homme, a subi cette chute, et, vrai Dieu, s'est envolé au ciel, nos corps, une fois spiritualisés, pourront s'envoler¹. Comme on le voit, ce qui est lié pour nous à l'essor, ce n'est pas notre âme, c'est la spiritualisation que le Christ a acquise à notre corps.

Le thème, voisin du précédent, du corps comme prison de l'âme qui aspire à s'en évader semble absent de l'*In Mathaeum*². Son apparition dans l'*In psalmos* est souvent ambiguë, ne permettant pas de savoir s'il s'agit d'une sortie néo-platonicienne du corps, ou d'une aspiration semblable au : «qui me libérera de ce corps de mort?» paulinien, qu'Hilaire cite souvent, tout en le

¹ In ps. 138, 20–24 (Z., 758–761).

² Sauf peut-être 24, 11 (PL 9, 1052 AB), où Hilaire commente la parole du Christ se comparant à une poule qui rassemble ses petits sous ses ailes. De même que les poussins passent par deux naissances, la première à la suite de laquelle ils sont enfermés dans la coquille de l'œuf *tamquam clastro corporis*, la seconde qui, grâce à leur mère qui les a couvés, leur permet de sortir de l'œuf et de s'envoler, de même les hommes connaissent d'abord une naissance à cette vie présente, puis la régénération que leur apporte le Verbe et qui leur permet de s'envoler vers le royaume céleste *tamquam pennatis corporibus*. Le texte est trop vague pour que l'on soit sûr que *clastro corporis* est une allusion à la condition actuelle de l'homme, et même qu'il ne faut pas voir dans *corporis* un génitif objectif (le poussin est dans la coquille comme dans une prison qui retient son corps). Mais même si Hilaire veut ici nous dire que nous sommes actuellement dans notre corps comme dans une prison, il envisage notre destin final comme l'essor de corps ailés. Dès lors nous avons ici un nouvel exemple de l'habitude hilarienne de marquer très fortement la rupture et même la contradiction entre l'état actuel et l'état eschatologique de notre corps. Bien mieux, dans In Mat. 11, 24, l'évasion n'est pas celle de l'âme hors du corps, mais celle du corps purifié par le baptême vers l'âme : ... *corpus ipsum per*

gauchissant parfois peut-être. Au psaume 56, David aspire à s'évader de la caverne, c'est-à-dire du corps où il est maintenant enfermé¹. Mais au psaume 141, où la caverne du titre est encore interprétée du corps, la prison d'où le prophète demande au v. 8 que son âme soit tirée désigne l'enfer². David implore Dieu de hâter le moment où il sera délivré de ce corps de mort³. Subissant la nécessité de vivre dans la chair, mais espérant voir cesser les vices de la chair, il se porte vers les limites de la chair, comme S. Paul qui, habitant dans le corps, voyage loin du corps⁴. Ces textes, dont les deux derniers sont d'ailleurs tout nourris de citations pauliniennes (Phil. 1, 23; Rom. 7, 24; II Cor. 5, 4 et 8; Gal. 2, 20) peuvent se comprendre dans un sens paulinien, comme opposant notre condition actuelle et notre condition éternelle. Cela ne fait même aucun doute au psaume 125: pire que la captivité du corps, au sein de laquelle peut subsister la liberté de l'âme, comme ce fut le cas des trois enfants dans la fournaise ou des martyrs du temps des Maccabées, est la captivité de l'âme qui, provoquée par les péchés, entraîne la captivité du corps; mais si nous renonçons à ces vices pour embrasser les vertus opposées, Dieu libère notre âme de la domination des vices par la rémission des péchés⁵.

Mais il est des cas où un climat paulinien évident s'accompagne de références claires à une conception «grecque» de l'âme et du corps. Ainsi au psaume 119, Hilaire, développant à nouveau le thème du saint qui déplore les délais apportés à la dissolution de son corps, et l'orchestrant encore de citations pauliniennes (Rom. 7, 24; Phil. 1, 23; II Cor. 5, 8; Rom. 8, 9), évoque la libération qu'offre à l'âme la dissolution du corps, lorsque l'âme est dépouillée du poids et de la compagnie de cette chair infirme et dangereuse: ainsi Job déplore le jour de sa naissance, c'est-à-dire le jour où il a été livré, par les accroissements du corps, aux souffrances de l'habitat corporel, bref au changement, au devenir; ce qu'il regrette, ce n'est pas le jour où, par la vertu de son créateur, son âme a été faite à l'image de Dieu, mais celui où il

idem mortificatum, in naturam animae, quae ex afflatu Dei venit (quamvis id ipsum adhuc in materia sua exstet) evadat (PL 9, 976 B).

¹ In ps. 56, 5 (Z., 169, 28-170, 3).

² In ps. 141, 1 et 7 (Z., 800, 19-20; 803, 20-28).

³ In ps. 142, 8 (Z., 809, 1-10).

⁴ In ps. 60, 2 (Z., 204, 1-10).

⁵ In ps. 125, 4-6. Cf. In ps. 136, 5-6 (Z., 607, 11-609, 22; 726, 20-26; 727, 16-23).

a été soumis à la croissance du corps, aux maux du siècle, aux infirmités de la chair et aux vices¹. L'âme, céleste, est captive de la prison du corps; mais les saints, bien que vivant dans la chair, sont déjà hors de la chair et habitent avec Dieu². Ou encore: l'âme, désolée d'être liée à un corps de terre, elle qui est d'une autre origine désire être séparée de lui pour adhérer au Christ. Parce que le prophète se souvient que cette compagnie lui communique une souillure de péché il demande à recevoir, par le Verbe de Dieu, la vie céleste, bien que son âme soit mêlée à une substance terrestre et mortelle³. Nous retrouvons ici l'ambiguïté que nous avons vu plus haut, quand, à propos de la création de l'homme, Hilaire assimilait l'âme à l'homme intérieur, le corps à l'homme extérieur. En réalité, il emploie le seul mot de corps pour désigner à la fois l'élément biologique de l'homme originel, l'élément biologique et la condition pécheresse de l'homme actuel. Etant donné les épithètes péjoratives qu'il accole au corps dès le récit de la création, étant donné aussi qu'il ne nous parle que de la façon la plus vague des conséquences de la faute d'Adam, il ne semble pas que les trois choses soient bien différentes pour Hilaire. Mais s'il y a une dépréciation du corps à son origine, s'il y a un flottement sur le jugement à porter sur le corps dans son état actuel (déjà régénéré par le Christ⁴ ou constituant un obstacle à l'épanouissement de l'âme), il reste que l'une des insistances majeures de l'évêque de Poitiers porte sur la glorification de ce même corps au terme. Il semble que ce fut, avec l'idée de création et de providence, le centre de sa polémique contre les païens. Ce fut aussi l'aboutissement de sa conception très réaliste de notre conformation au corps de gloire du Christ. Or cette glorification, il l'exprime très souvent en disant que le corps passe *in naturam animae*, et devient spirituel. Si impropres que soient ces termes⁵, ils expriment la conviction d'Hilaire que

¹ In ps. 119, 18—19 (Z., 555, 9—556, 19).

² In ps. 119, 18—22 (Z., 555, 9—558, 17).

³ In ps. 118, dalet, 1—2 (Z., 391, 1—392, 2).

⁴ La note eschatologique, réelle chez Hilaire, nous semble avoir été quelque peu forcée par le P. Wild. Il y a des textes affirmant l'union des chrétiens au Christ dès cette vie, dès notre actuelle condition corporelle.

⁵ Cf. Wild, op. cit. Pour la question de l'âme corporelle, cf. les explications de Coustant (PL 9, 629 et 945, notes), reprises par Le Bachelet, dans le Dictionnaire de théologie catholique, art. Hilaire, col. 2418. Sur la question même de la destinée du corps, cf. Wild, op. cit., 115 sq.

l'homme, créé comme un composé d'éléments hétérogènes¹, tend vers l'unité. Son destin est celui de l'unité constituée par les deux passereaux, *unum ex eis*². Si les vierges de la parabole vont au-devant de l'époux seul, c'est que le Christ est à la fois l'époux et l'épouse: en lui, la chair, qui a été épousée, est, après la glorification, à ce point unie à l'Esprit et à la divinité que la distinction désormais n'apparaît plus³. De même, en nous, le Christ opère la fusion de l'homme intérieur et de l'homme extérieur⁴, c'est-à-dire, si nous nous reportons à l'interprétation hilarienne de la création de l'homme, de l'âme et du corps.

Cette fusion finale éclaire, croyons-nous, le très beau passage qui clôt le livre XI du *De Trinitate*⁵ où nous est expliqué comment, au terme, Dieu sera tout en tous. Devenus conformes à la gloire du corps du Christ par la résurrection de nos corps, nous serons soumis au corps glorifié du Christ, lequel sera à son tour parfaitement soumis à son Père parce que sa glorification écartera de lui toute chose terrestre. *Consummatur itaque homo imago Dei*, conclut Hilaire. Si nous nous souvenons de la netteté avec laquelle Hilaire affirme qu'à l'origine l'âme seule a été créée à l'image de Dieu, cette consommation nous paraît viser moins une immortalité désormais manifestée ou inamissible⁶ que le fait que c'est maintenant l'homme tout entier, à la fois dans son âme naturellement éternelle et dans son corps désormais glorifié par le don de la résurrection, qui, coéternel⁷, s'accomplit en image de Dieu. Par ailleurs nous remarquons que dans ce texte du *De Trinitate* le *secundum* de la Genèse et de S. Paul disparaît à trois reprises au profit d'une assimilation abrupte. L'homme, créé et réformé à l'image de son créateur, s'achève en image de Dieu et le demeurera éternellement. L'homme n'est plus à l'image (termes qu'emploie scrupuleusement Hilaire chaque fois qu'il parle de la création ou de la rénovation de l'homme), il est

¹ In ps. 129, 4-6 (Z., 650, 21-652, 16).

² In Mat. 10, 18-19 (PL 9, 973 A-974 A).

³ In Mat. 27, 4 (PL 9, 1059 C).

⁴ In ps. 140, 7 (Z., 793, 27-794, 4). C'est le texte d'Eph. 2, 14-15, sur la fusion des deux peuples qu'il interprète ainsi.

⁵ De Trin. 11, 49 (PL 10, 432 A-433 A).

⁶ Interprétations proposées par le P. Wild, op. cit., 143. qui signale d'ailleurs que la création à l'image à la ressemblance de Dieu, si elle est création de l'âme, est aussi promesse de l'immortalité du corps. Cf. In ps. 118, resch, 10 (Z., 535, 1-17).

⁷ In ps. 145, 2 (Z., 840, 21-25).

l'image. Il y a donc au terme une assimilation qu'Hilaire, souvenons-nous en, refuse au départ lorsque, commentant le psaume 118 iod, il nous dit que l'homme n'est qu'à l'image, parce que l'image elle-même, c'était le Verbe. Que faut-il conclure de cette discordance? Ou bien il ne faut pas trop presser les termes de cette fin du livre XI, ou bien il faut admettre qu'au terme de l'œuvre rédemptrice, il y a un progrès par rapport à l'état originel de l'homme, et que celui qui n'était en Adam qu'un *exemplum* de l'image de Dieu, c'est-à-dire du Verbe, atteint, parce qu'il a été divinisé par l'Incarnation, un degré nouveau de proximité de Dieu. Par le Christ, l'âme devient ce qui était à l'origine réservé au Christ. Sans doute n'est-ce que par adoption, comme le précise Hilaire à propos de notre filiation divine¹, non par un état de nature qui est proprement celui du Christ. Il reste que ce texte s'il faut le prendre à la lettre, constitue la pointe de la conception hilarienne de la divinisation de l'homme.

L'anthropologie nous paraît donc assez peu élaborée chez Hilaire. Elle est caractérisée aussi par un éclairage très irrégulier. L'accent mis sur la résurrection glorieuse des corps contraste avec le silence à peu près total concernant ce que sera l'état éternel de l'âme. Par ailleurs des affleurements dualistes, liés probablement à la formation profane d'Hilaire, et une imprégnation paulinienne de plus en plus profonde se concilient finalement dans une vision évolutive de l'homme: celui-ci, composé de deux éléments dissonnants au départ, aboutit à une destinée unique de ses deux constituants, à la fois par la façon dont ils agissent mutuellement l'un sur l'autre, et par l'Incarnation du Christ qui, acquiert l'incorruptibilité à nos corps.

¹ Sur le soin qu'apporte Hilaire à préciser que nous ne sommes pas de «propres» fils, mais de fils adoptifs, cf. Smulders, op. cit., 151-153.

Typology in the *Kontakia* of Romanos

R. J. SCHORK, Cleveland, Ohio

That the *kontakia* traditionally attributed to Romanos the Melodist¹ abound in Scriptural references and phraseology is evident to the most casual of readers. However, the scholar seeking to investigate and to systematize the poet's Biblical usages finds the avenues of his research quite effectively barricaded at a number of important junctures. The following, then, are some of the obstacles to a definitive scholarly analysis of Romanos' treatment of Sacred Scripture:

1. The corpus of the Romanos-*kontakia* has yet to be published in a sound critical edition². I have attempted to obviate this difficulty by basing this paper on Dr. Paul Maas' typescript of his critical text of the hymns³.

2. Since the topics of the majority of the Melodist's hymns are either specifically Biblical or at least open to extensive and traditional Scriptural conflation⁴, the mass of material to be handled

¹ The best surveys of scholarly work on the hymns of Romanos can be found in H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959, 425-428 and G. Cammelli, *Romano il Melode*, Firenze 1930, 11-80. Both contain excellent bibliographies.

² Three volumes of a proposed edition of the Romanos corpus have been published by N. B. Tomadakes, *Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ Ὑμνοί*, Athens 1952, 1954, and 1957. Scholars, however, refuse to acknowledge Tomadakes' efforts as the critical edition of the Melodist's works. Cf. a review by P. Joannou in *Byzantinische Zeitschrift* 48, 1955, 142-154.

³ Early in this century P. Maas collated the available manuscripts and prepared a typescript of the critical edition of Romanos' *kontakia*. Unfortunately this work has never been published and is now on deposit in the Bodleian Library at Oxford. All the Greek texts cited in this paper are taken from my microfilm copies of the Maas typescript. The translations are my own.

⁴ P. Maas has suggested the following six sub-divisions for the topics of Romanos' *kontakia*: 'Christ' (33 hymns), 'Mary, the Precursor, and the Apostles' (9 hymns), 'Old Testament Figures' (9 hymns), 'Martyrs and Saints' (24 hymns), 'Parables' (5 hymns), and 'Miscellaneous' (5 hymns). Vd.

is almost overpowering. I have chosen, therefore, to concentrate on one aspect of Romanos' use of the Bible — his typology.

3. Though many of his Scriptural references are obviously based on the writings of other Eastern Fathers, nowhere does Romanos cite his Patristic sources. For purposes of this paper I have not considered the comparative-study aspect of the material¹.

4. The nature of the *kontakion*-form — being a verse homily, often, especially by Romanos, set in a dramatic context — further confuses the issue. Indeed, one might be tempted to ask, Is this figure or that analogy the work of Romanos the poet, of Romanos the preacher, of Romanos the exegete? For certainly different norms of Scriptural usage should be allowed to each facet of the author's literary personality. Such internal distinctions would be, of course, artificial and false. Romanos is a poet, whose basically homiletic works, designed to be sung during the liturgy, are constructed on Scriptural foundations. Thus his *kontakia* must be investigated as artistic units, as inspired and inspirational creations — in short, as deeply religious poetry².

With these qualifications in mind, then, one should not demand from such works a consistent and systematic core of Biblical references. Yet, for purposes of analysis, Romanos' use of Sacred Scripture can be divided into three quite general categories:

1. Narrative: those Biblical references which are immediately connected to the plot-action of the hymn.

2. Lyrical: those brief Scriptural phrases and formulae which have been lifted from their original context and accommodated to new uses.

K. Krumbacher, *Miscellen zu Romanos*, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl. 24, 3, 1909, 105–108. Scholars customarily identify each *kontakion* by citing the acrostic number assigned it by K. Krumbacher, *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Abt. 1903, 559–587.

¹ Cf. my D. Phil. thesis on deposit in the Bodleian Library: *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos*, 1957.

² K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, 2nd ed., Munich 1897, 669: '... so sicher ist es, daß er (Romanos) an poetischer Begabung, an Feuer der Begeisterung, an Tiefe der Empfindung und Erhabenheit der Sprache alle anderen Meloden weit übertrifft. Die Litteraturgeschichte der Zukunft wird vielleicht den Romanos als den größten Kirchendichter aller Zeiten feiern.'

3. Allusive: those Biblical references which are connected to the *kontakion's* basic plot only in as much as they contain incidents or persons which can be used by the poet for purposes of comparison or contrast.

It is the third category, the Allusive, which I wish to consider in this paper. For it is to this class of references that one must turn to examine Romanos' spiritual interpretation of Scripture. The keystone of such an examination is typology: that form of exegesis which is the search for linkages between events, persons, or things within the historical framework of revelation. In contrast to typological exegesis is allegorism: the search for a secondary and hidden meaning underlying the primary and obvious meaning of a narrative. These descriptive definitions are those of K. J. Woolloombe¹.

Scholars have, of course, subdivided the genus typology into various and complex species. In theory such distinctions might seem eminently reasonable; in practice, however, one too often finds oneself attempting to force actual examples of the Fathers' spiritual interpretations of Scripture into elaborate Procrustean formulae. I shall not try, therefore, to give scientific labels to the various examples of the fundamentally typological references which I shall cite. Rather, I hope to cling closer to the pole of exposition than to the pole of precise analysis. To emphasize Romanos' characteristic penchant for dramatically effective explication of a text I have tried often to select passages in which the typological reference is placed in a dramatic context.

Romanos frequently urges his listeners to ponder the words of Scripture. For example, he says,

*Καὶ τοῖς εὐαγγελίον ὑπακούσατε ῥητοῖς καὶ αὐτοῖς δότε τὸν νοῦν*².

Hear the words of the Gospel and give your attention to them; or,

Ἴνα γινῶμεν οὖν ἡμεῖς τὰ ἐπὶ Νῶε,

*τῶν ῥημάτων τῆς γραφῆς ἀκροηθῶμεν*³.

¹ K. J. Woolloombe, *The Biblical Origins and Patristic Development of Typology, Essays on Typology*, in *Studies in Biblical Theology* 22, London 1957, 40.

² Γ 2 of Acrostic 18, Denial by Peter. Critical text by K. Krumbacher, *Studien zu Romanos, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abt.* 1898 II, 114–134; other editions by J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi* I, Paris 1876, 28–35 and G. Cammelli, *Romano* 285–327.

³ B 1–2 of Acrostic 63, Noe. Critical text in Maas typescript; another edition by Tomadakes, *Ὑμνοί* II, 85–116.

So that we might know what happened to Noe
let us harken to the words of Scripture.

Formulae such as these introduce a poetic and dramatically executed retelling of the *kontakion*'s Biblical topic. This sort of injunction is especially important when viewed in the light of another statement by Romanos:

οὐδὲν γὰρ ἀργὸν ἐγκείται τῇ γραφῇ οὐδ' ἀσαφές· ἀλλὰ πάντα εὐθέα¹.

For nothing in Scripture lies fallow, neither is it obscure, rather everything is straightforward.

That typology is a necessary instrument, as it were, for those attempting to cultivate the productive field of Scripture is illustrated by the following exhortation:

Ὑμεῖς οὖν ταῦτα ἀκριβῶς κατανοήσατε φίλοι·
τὰ πάντα γὰρ ἐν τύπῳ προεργέθη καὶ ἐγράφη².

Therefore, my friends, scrutinize carefully these things, for everything has been announced before and written in a type.

Like other early Christian writers Romanos saw models of things to come³ in numerous Scriptural passages. He explicitly states:

Οἱ τῶν μελλόντων τύποι οὖν σύγγονοι δύο ὑπῆρχον
τεχθέντες ἐκ Ῥεβέκκας Ἰσαὰκ τῷ πατριάρχῃ⁴.

They were types of things to come, the two brothers born of Rebecca to the patriarch Isaac.

The Melodist often puts words such as the following into God's mouth:

νυνὶ γὰρ προετύπωσε τὰ μέλλοντα⁵.

Now I have prefigured things to come.

διὸ καὶ ἐν σοι προσκιάζω τὰ ἐμά·
ἐμὸν γὰρ εἰ σαφῶς ἐκτύπωμα, ναὶ δίκαιε⁶.

¹ Γ 3 of Acrostic 43, Annunciation. Critical text in Maas typescript.

² ΙΘ 1-2 of Acrostic 68, Isaac Blesses Jacob. Critical text in Maas typescript; another edition by Tomadakes, *Ὑμνοὶ* I, 65-86.

³ Cf. K. J. Woolcombe, Typology, *Studies in Biblical Theology* 22, 1957, 60-75.

⁴ Β 1-2 of Acrostic 68, vd. note 2 supra.

⁵ ΙΒ 11 of Acrostic 68, vd. note 2 supra.

⁶ ΚΒ 2-3 of Acrostic 65, Sacrifice of Abraham. Critical text in Maas typescript; another edition by Tomadakes, *Ὑμνοὶ* I, 37-64.

Thus even in you do I foreshadow my own action,
for yea, righteous Abraham, you are clearly my relief-model.
In direct speech Noe comments on his own position on the Divine
plan:

*ἐν ταύτῃ προτυπῶσω νῦν τὴν πάγκοσμον ἀναστάσιν*¹.

In this ark I shall now prefigure the universal resurrection.

The events of the Old Testament, then, look forward to the events of the New Testament. They will be illumined, fulfilled by Christ, the Son of God. As Romanos says at the beginning of a strophe which abounds in typological correspondence,

*Σὲ Ἰησοῦ δηλοῦσιν αἱ γραφαί . . .*².

The Scriptures point you out, Jesus . . .

His frequent and spontaneous use of inter-testament parallels indicates that Romanos was certainly conscious of the unifying continuity of the Divine Economy in which these historically distinct events realize their full significance. However, as might be expected, the poet Romanos makes no explicit comment on the metaphysical relationship that exists between type and anti-type³. Indeed, when the Melodist does not employ the word *τύπος*, its cognates, or similar traditional terms⁴, he more often couches his typological illustrations in simile form than in metaphor form — or he establishes some sort of “then-now” parallel. The following passage contains examples of all three techniques:

**Ὅτως φέρονσα ἡ βάτος τὸ πῦρ ἐκαίετο καὶ οὐ κατεκαύετο.*

ἐκ γὰρ τῆς τοῦ Θάμα χειρὸς πιστεύω τοῖς Μωσέως.

σαθρὰ γὰρ καὶ ἀκανθώδης ὑπάρχουσα οὐκ ἐφλέχθη

ψάσσασα πλευρᾷς ὥσπερ φλογὸς καιομένης.

καὶ τότε μὲν τὸ πῦρ ἦλθεν ἐπὶ τὴν ἀκανθα.

νυνὶ δὲ πρὸς τὸ πῦρ ἔδραμεν ἡ βατώδης

*καὶ ὡφθη ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοτέρω φυλάττων*⁵.

¹ I 9 of Acrostic 63, vd. p. 213, n. 3.

² Σ 1 of Acrostic 43, vd. p. 214, n. 1.

³ Cf. J. Daniélou, *The Problem of Symbolism*, Thought 25, New York 1950, 423—440, and Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38, 1954, 3—38.

⁴ The following terms are used by Romanos in fundamentally typological settings: *τύπος*, *ἐκτύπωμα*, *ἐντυπώω*, *προτυπώω*, *εἰκών*, *ζωγραφέω*, *προσκιᾶζω*, *σημαίνω*, *χειρόγραφον*.

⁵ B 1—7 of Acrostic 21, Doubts of Thomas. Critical text in Maas typescript; other editions by Pitra, *Analecta* I, 141—147 and Tomadakes, *Ὑμνοί* III, 109—144.

The bramble, truly on fire, was burning but it did not burn
[down.
So, through the hand of Thomas I believe what happened to
[Moses.
For, though highly inflammable and full of thorns, his hand did
[not burst into fire
after it touched (Christ's) side which was like a burning flame.
Then the fire came to the thornbush;
now the bramble ran to the fire.
And the same God guarded both.

Apart from their poetical and rhetorical ramifications, stylistic devices such as these not only enable Romanos to stress the historicity of both type and antitype, but also allow latitude for contrast as well as for comparison.

Romanos therefore (and this is an essential attribute of his typology) emphasizes the fact that the Incarnation substantially altered and elevated subsequent history. For through and in and by Christ the events of the new dispensation, the antitypes, the ultimate historical realizations of centuries of divine preparation, have an incomparably greater importance.

Christ speaks to John the Baptist:

... καὶ γὰρ προφητῶν μείζων σε ποιήσω·
ἐκείνων μὲν οὐδεὶς σαφῶς με κατεῖδεν,
ἀλλ' ἐν τύποις καὶ σκιαῖς καὶ ἐνυπνίοις.¹

... For I shall make you greater than the Prophets.
None of them saw Me clearly,
but rather in types and in shadows and in dreams.

Or again,

Ἰδοὺ ὁ τύπος τοῦ νόμου σαφῶς ἐπὶ τῆς κολοκύντης γνωρίζεται
[ὄντως·

φνεῖσα γὰρ νυκτὸς ἐκείνη Ἰωάνν ὑπεσκίαζε·
καὶ ὁ νόμος σκιάζων τὰ μέλλοντα
νυκτὸς ἀνεβλάστησε τῷ Μωσῇ ὑπὸ νέφελα·
ἡ δὲ χάρις ὡς ἥλιος ἄρτι ἀνατείλασα
ἐπεκάλυψε τὸν νόμον ὡς τὸ λάχανον².

¹ I 5-7 of Acrostic 4, Baptism of Christ. Critical text in Maas typescript; another edition by Pitra, *Analecta* I, 16-23.

² IE 1-6 of Acrostic 84, Nineve. Critical text in Maas typescript. Cf. Jonas 4, 6-11.

Behold, a type of the Law is clearly to be recognized in the
[gourd.

For as it grew in the night it overshadowed Jonas,
and the Law, which overshadows the things to come,
blossomed forth to Moses under a cloud during the night;
but Grace, having dawned like the sun, covered the Law as if it
[were that plant.

Consequently one often finds in the typological relations used by Romanos a negative note — the two sides of the Scriptural equation do not precisely balance. Christ, the Son of God, is indeed the common denominator; but in the Old Testament He and His historical activity are present only as shadows, in the New Testament as realities. Romanos continually emphasizes the priority of the fulfilled type:

1. The assumptions of Enoch and Elias prefigure Christ's ascension, but neither of these prophets actually came into heaven itself¹.
2. John the Baptist hesitates to approach the Savior and justifies his reluctance by reminding Christ that Oza's hand was withered when he touched the Ark of the Covenant. How then shall he (John) dare to touch the head of his God?²
3. After three days Jonas came forth from the whale to save Nineve; after three days Christ came forth from the tomb to save the entire world³.
4. When the Angel Gabriel informs Mary that she will conceive in as miraculous a fashion as the Red Sea was parted by Moses' staff, the Virgin protests that this miracle was effected through an instrument and asks if she must know man as an instrument of her conception. The Archangel replies, "They were types of these things; now the Truth will shine over you"⁴.

It is to be noted that, although his parallels can be quite detailed and poetically involved, Romanos strives to keep the two

¹ *IA* 1–13 of Acrostic 22, Ascension. Critical text in Maas typescript; another edition by Pitra, *Analecta* I, 148–157.

² *IB* 4–9 of Acrostic 4, *vd.* p. 216, n. 1.

³ *K* 1–7 of Acrostic 19, Passion of Christ. Critical text in Maas typescript; other editions by Pitra, *Analecta* I, 116–124 and Tomadakes, *Ῥυμοί* II, 173–201.

⁴ *Θ* and *I* of Acrostic 50, Annunciation. Critical text in Maas typescript. *I* 8 τύποι [τούτων] ἐγένοντο· νῦν ἀλήθεια ἐπιλάμψει σοι.

related historical events in sight. Another passage underscores this aspect of the Melodist's spiritual exegesis:

The Sinful Woman of Luke 7, 36–50 speaks:

*ἐν τοῖς τοῦ Σίμωνος αὐλίζεται ὁ θεός μου·
σπεύσω πρὸς τοῦτον καὶ κλαύσω ὡς Ἄννα τὴν στείρωσιν·
κἂν λογισθῇ με Σίμων ἐν μεθυσμῷ,
ὡς Ἡλὶ τὴν Ἄννα τότε, μένω κἀγὼ προσευχομένη
σιγῇ βοῶσα· κύριε, τέκνον οὐκ ἤπησα,
φυγὴν μονογενῆ ζητῶ, ἥπερ ἀπώλεσα·
ὡς Σαμουὴλ τῆς ἀτέκνου, Ἐμμανουὴλ τῆς ἀνάνδρου,
τῆς στείρας ἦρες ὄνειδος¹.*

My God is visiting in the house of Simon;
I shall rush toward Him and weep just as Anna wept for her
[barrenness.

Even if Simon should think that I am drunk
as Eli once thought Anna to be, I shall remain and pray
and in silence shout, 'Lord I did not beg for a child,
I seek my one and only soul, which I have lost.
As Samuel the son of the childless woman, O Emmanuel the
[son of the husbandless woman,
You took away the disgrace of barrenness.'

Romanos has, of course, marshalled all of his poetical and rhetorical talent to exploit every possible link in the passage just quoted, but, despite its ingenious etymological climax, it is to be classified, in my opinion, as typology rather than as allegory. However, a clear example of allegorical exegesis can be found in this synopsis of the Melodist's subjective interpretation of the Woman at the Well episode:

The oft-wed Samaritan Woman is a life portrait of the Church. As she denied her many husbands, so too has the Church denied many gods. The Church found a new Master through the waters (of Baptism), and from the waters of the well the Samaritan Woman found a sixth master, her purification. Who are those five "husbands"? The five deceiving horns of idolatry mentioned in Wisdom 14, 14–28: impiety, licentiousness, confusion, hardheartedness, and child-murder².

¹ H 3–10 of Acrostic 15, Sinful Woman. Critical text in Maas typescript; another edition by Pitra, *Analecta* I, 85–92.

² IB and IG of Acrostic 80, Samaritan Woman. Critical text in Maas typescript; another edition by Tomadakes, *Υμνοί* II, 283–304.

Such passages in the works of Romanos are extremely rare and one would not be rash to claim that the majority of the Melodist's spiritual interpretations of the Scriptures involve historical components on both sides of the exegetical equation.

In addition to the Old Testament parallels in which the second terms are Christ or those directly involved in His earthly ministry, Romanos finds pre-Incarnation figures of the Church established by the Savior: God tells Noe:

καὶ ταύτην ὥσπερ οἶκον ἐν τύπῳ ἐκκλησίας
ποιήσον ἀρμοδίως, ὡς ἐντέλλομαι σοί¹.

And construct that ark exactly as I instruct you –
like a house, as a model of the Church . . .

Although I could find only a few, insignificant examples of traditionally sanctioned sacramental typology², the Melodist does examine several ecclesiastical institutions of a lesser order. Since the Lenten fast of the Eastern Church is thirty-six and a half days in duration – approximately one-tenth of a year – Romanos suggests the tithe-custom of the Law as a type of this New Dispensation custom³. Christian reverence of relics is prefigured by the miraculous revivification effected by the bones of Eliseus⁴. In passages such as these Christ, the pivot around which all valid typology must turn, can be only dimly and, as it were, "sacramentally" perceived.

In summary then, one can say that the spiritual exegesis in the *kontakia* of Romanos is built on a foundation of typology – a typology which is generally traditional, fundamentally Christological, predominantly historical, and strikingly poetical – a typology which places a strong emphasis on the priority of the second term, the Incarnate Word. Though the poetical, frequently dramatic form and the homiletic purpose of the *kontakion* offer considerable opportunity for allegorical interpretations of Scriptural narratives, the Melodist rarely loses sight of the

¹ Γ 4–5 of Acrostic 63, vd. p. 213, n. 3.

² Cf. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, and *Bible et Liturgie*, Paris 1951, English edition: *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 1956.

³ KB 5–9 of Acrostic 60, Adam and Eve. Critical text in Maas typescript.

⁴ IE 1–6 of Acrostic 70, Lazarus I. Critical text in Maas typescript; other editions by E. Mioni, *Romano il Melode*, Turin 1937, 199–212 and Tomadakes, *Ὑμνοί* I, 147–176.

two-term historical bases of his Biblical figures. This does not mean that his interpretations lack imagination; in fact, so ingeniously wrought are some of his parallels that one is tempted to think that Père Daniélou had Romanos the Melodist in mind when he wrote: 'Genius in typology is ... the perception of affinities in Scripture, just as poetic genius is the perception of affinities in the natural world'¹.

¹ J. Daniélou, *Origen*, New York 1955, 157.

Il *Libro di Eraclide* di Nestorio. Tentativo di una formulazione del dogma cristologico

L. I. SCIPIONI O. P., Bologna

Il *Libro di Eraclide* è certamente un'opera di susseguente riflessione che estende la controversia cristologica in atto molto al di là dei motivi che Nestorio mostrava di agitare nella sua precedente attività di predicatore e di pastore. Se la controversia nestoriana si incentrava, nella sua fase iniziale, sulla questione del *Theotokos*, tale questione passa susseguentemente in secondo piano, mentre l'interesse di Nestorio si accentra nella ricerca della esatta formulazione del dogma cristologico. E tale è l'interesse proprio del *Libro di Eraclide* che nelle intenzioni dell'autore vuole essere un trattato sistematico di cristologia¹ nel quale la maggior parte delle nozioni introdotte vengono sviluppate per la prima volta negli scritti di Nestorio.

È questo che fa del *Libro di Eraclide* un documento di estremo interesse per lo storico del dogma poichè esso appare al momento più acuto delle controversie cristologiche, quando sempre più evidente si fa l'urgenza di dare il conio definitivo e canonico a delle formule dogmatiche circa le quali si affrontano opposte tendenze di pensiero e di dottrina.

Ciò che più colpisce in esso è quel senso di disagio che se ne ricava alla lettura e che porta naturalmente lo studioso a chiedersi se non si trovi di fronte ad una situazione di pensiero la cui spie-

¹ Si consideri a questo riguardo l'ampiezza dei propositi espressi da N. nella parte introduttiva del *Libro di Eraclide*, pp. 1-81 (Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. par F. Nau, Paris 1910 — È questa edizione che noi citeremo nel presente articolo). N. inizia schematizzando le eresie cristologiche in due grandi correnti articolate secondo la duplice alternativa: da un lato coloro che dicono che il Cristo è solamente Dio e l'umanità sarebbe da intendersi «dans l'apparence, dans l'imagination et non dans la nature»; dall'altro lato coloro che sostengono «qu'il n'est pas Dieu, mais seulement homme». Dall'una e dall'altra eresia N. vede derivare l'errore degli ariani — ai quali riconduce anche gli apollinaristi — i quali «confessent un demi-dieu et un demi-homme».

gazione profonda e le cui radici ultime siano da ricercarsi molto al di là del momento e delle formule che il testo rappresenta.

Si tratta per Nestorio — e questo è precisamente lo scopo della trattazione — di definire in forma chiara e una volta per tutte «comment il convenait de comprendre et de dire naturellement ces propriétés de la chair et de l'âme raisonnable et les propriétés de Dieu le Verbe; comme si toutes deux appartenaient à Dieu le Verbe dans la nature, ou bien au Christ, de sorte que les deux natures ont été unies par l'union en un seul *prosôpon*»¹.

Già da questa dichiarazione programmatica si può comprendere il modo con il quale Nestorio affronterà il suo argomento. Il suo tentativo per una formulazione esatta del dogma si pone su un terreno prevalentemente positivo, quasi sperimentale e fenomenico, quale una descrizione degli elementi che compongono il dato di fede. È secondo questo metodo che Nestorio dettaglierà le due nature del Cristo, analizzando ciò che si rapporta alla natura divina e ciò che appartiene all'umanità. Questo è certamente un portato della sua polemica antiapollinarista; ma ancor più profondamente esso è la necessaria conseguenza di istanze ideologiche che si riallacciano, coscientemente o no, a tutta una problematica che ha le sue radici ultime in una concezione filosofica di fondo.

Ciò è tanto vero, che l'affermazione dell'unità del Cristo non costituisce per Nestorio un problema e pertanto non diviene oggetto espresso della sua elaborazione dottrinale. Tale affermazione egli la porrà come dato ovvio, riproducendola semplicemente dai testi evangelici² e dal Simbolo di Nicea facendone il

¹ Le Livre d'Hér. ed. cit. p. 127.

² In particolare dal testo di Giov. 1, 1-13 riportandosi al quale N. afferma: «A cause de cela le (Fils) unique qui est dans le sein de son Père nous a fait connaître Dieu que personne n'a jamais vu; non pas un autre, mais celui qui était dans le sein de son Père, il est venu, s'est fait chair et a habité parmi nous; il est dans le sein de son Père et auprès de nous, parce qu'il est ce qu'est le Père et il nous l'a raconté — il est évident qu'il n'a pas montré l'immensité et l'incompréhensibilité de (son) essence — tel qu'il est dans le sein de son Père. Comme il connaissait notre nature, il nous a raconté dans notre nature elle-même ce qu'aucun des hommes n'a jamais vu. Comment donc est-il possible que nous entendions par celui-ci un Fils, et par le Christ un autre Fils qui est homme seulement et qui demeure, par l'égalité et l'honneur de la filiation, dans l'image de celui que vous niez avoir été envoyé et avoir vécu au milieu de nous? C'est par une sorte d'habitation divine, lui qui demeurerait dans la forme de Dieu, qu'il a habité; comme l'Évangéliste nous fait monter clairement de Dieu le Verbe vers Dieu le Verbe et, en dehors de Dieu le Verbe, ne connaît pas un

punto di partenza, indiscutibile e solido, di tutta la sua trattazione¹.

Oggetto diretto invece della trattazione di Nestorio è il problema delle due nature del Cristo.

Sempre prendendo le mosse dai testi suddetti, egli, nella sua esposizione, diversamente da quanto possiamo constatare in Teodoro², pratica correntemente una applicazione tecnica della terminologia trinitaria nel terreno della Cristologia. Per Nestorio infatti è cosa naturale affermare che «de même qu'en la Trinité il y a une essence de trois *prosôpons*, trois *prosôpons* d'une seule essence, (de même) ici (nel Cristo) il y a un *prosôpon* de deux essences et deux essences d'un *prosôpon*»³.

Ora è precisamente partendo da queste formule e dalla loro utilizzazione che possiamo ritrovare il vero sfondo filosofico che determina le espressioni e le articolazioni formulate da Nestorio.

Come intende Nestorio questa formula trinitaria, pur corrente almeno nell'ambiente antiocheno?

Presso i Cappadoci — come ha ben dimostrato J. Lebon⁴ — la formula trinitaria va compresa sulla base d'una *οὐσία μία* intesa come realtà sostanziale unica, concreta (non astratta) ed indi-

autre Verbe, ni un autre Fils unique de Dieu, si ce n'est celui-ci avec la chair.» (Le Livre d'Hér. ed. cit. p. 47.)

¹ «Nous croyons en un Dieu, Père tout puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, et en un seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, qui est né du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père . . . Plaçant d'abord les noms des deux natures qui indiquent les propriétés communes, sans que la Filiation ou la Domination soit scindée et sans que les natures, dans l'union de la Filiation, viennent en péril de corruption et de confusion. (Fin qui a caractères petits nell'ed. cit.). Voyez donc d'abord qui retranche et enlève au symbole qui a été porté par les Pères, et qui ajoute ce que celui-là (Cirillo) a enlevé et ne l'a pas laissé lui prendre quoi que ce soit. Celui-ci ne dit même pas le commencement (del simbolo) et n'a pas voulu commencer par là; tandis que moi j'ai établi ce que les Pères ont dit avec justice, et j'ai dit: 'C'est ici que nous commencerons' en montrant aussi la raison pour laquelle ils ont d'abord placé les noms qui sont communs à la divinité et à l'humanité, puis il bâtissent là-dessus la tradition de l'Incarnation, des souffrances et de la résurrection, 'après avoir placé d'abord les noms des deux natures qui indiquent les propriétés communes, sans que la Filiation et la Domination soient scindées, et sans que les natures, dans l'union de Filiation, viennent en péril de corruption et de confusion'» (Le Livre d'Hér. ed. cit. pp. 125-126).

² Cf. p. 225, n. 3.

³ Le Livre d'Hér. ed. cit. p. 219.

⁴ J. Lebon, Le sort du «Consubstantiel» Nicéen — in Revue d'Histoire Ecclésiastique 47, 1952, 485-529; 48, 1953, 632-682.

visa, *ὑποκείμενον* a tre distinte *ιδιότηται*. Esempi correnti di tale rapporto delle *ιδιότηται* all'*ousia* unica sono le diverse monete considerate per rapporto alla massa di bronzo dalla quale provengono e su cui sono coniate oppure i diversi uomini quali Pietro, Paolo, Giovanni per rapporto a τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον che fa *ἓνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἀνθρώπων* sotto le differenti persone: *οἱ αὐτοί — οὐσία δὲ πάντων μία*. Una differenza fondamentale distingue però tali esempi dalla realtà espressa nel dogma trinitario ed è che mentre l'*ousia* unica si moltiplica nei singoli per una divisione numerica dell'unica massa uletica da cui sono tratti, nella Trinità al contrario l'*ousia* per la sua spiritualità somma e la sublimità divina, rimane numericamente una ed indivisa sotto le tre Persone divine.

Ma ciò che noi vogliamo particolarmente accentuare in questa esemplificazione è l'assenza di qualsiasi nozione di astrazione, almeno nel senso aristotelico. Se ciò favorisce l'esatta formulazione del dogma e risponde pienamente alle necessità che la controversia trinitaria postulava, quale sarà l'applicabilità di tali nozioni al momento in cui tutta una corrente di speculazione avrebbe imposto una ulteriore determinazione dell'essere di nature diverse per rapporto all'unica persona nella formulazione del dogma cristologico? Ad un tale momento una trasposizione pura e semplice delle formule trinitarie in campo cristologico non avrebbe potuto essere sufficiente se non fosse stata accompagnata da ulteriori determinazioni che, volere o no, avrebbero necessariamente esigito un ricorso più approfondito a delle concezioni tratte da una cosmologia.

Ecco dunque Nestorio esprimere il dogma cristologico con la formula: «deux natures . . . unies en un seul *prosôpon*: la différence de chacune des natures étant conservées»¹. Questa equivale, grosso modo, alla formula cristologica allora abbastanza corrente: *δύο φύσεις, ἐν πρόσωπον* che è una trasposizione pura e semplice della terminologia convenzionata in terreno trinitario. Ad essa aggiunge tuttavia, con una accentuazione particolare, la precisazione: *ἐκάτερα φύσεις τὸ τέλειον ἔχει*. È proprio questa precisazione che racchiude tutta la problematica nestoriana; ed essa non è dovuta solo ai motivi dettati dalla polemica anti-apollinarista, ma più in profondità si rapporta alla maniera in cui Nestorio intende e possiede la formula trinitaria tradi-

¹ Le Livre d'Hér. ed. cit. p. 209.

zionale. «De même — egli afferma — qu'en la Trinité il y a une essence de trois *prosôpons*, trois *prosôpons* d'une seule essence, (de même) ici il y a un *prosôpon* de deux essences et deux essences d'un *prosôpon*». E aggiunge: «Dans le premier cas, les *prosôpons* ne sont pas sans essence et, dans le second, l'essence n'est pas sans *prosôpon*; la nature n'est pas non plus sans *prosôpon*, ni le *prosôpon* sans nature»¹.

Queste determinazioni aggiunte da Nestorio alla formula trinitaria ci introducono direttamente nella sua concezione cosmologica dell'*ousia*. Secondo queste precisazioni, il dogma trinitario, secondo Nestorio, verrebbe più adeguatamente espresso dalla formula: una natura, tre ipostasi, tre *prosôpa*². Infatti secondo Nestorio nella Trinità la realtà sostanziale numericamente una ed indivisa assume una triplice ragione ove la si consideri, sul piano logico, come supposito o ipostasi alle proprietà che costituiscono i *prosôpa* divini. Sono queste tre ipostasi altrettante considerazioni logiche dell'*ousia* per rispetto alle proprietà personali³.

Non ci attarderemo qui nell'esame dettagliato delle singole nozioni impiegate da Nestorio⁴. Vogliamo solo sottolineare quanto tali nozioni siano permeate della concezione stoica del cosmo e della materia⁵. Esse si fondano sull'idea di una *ἐλγ*

¹ Ib. p. 219.

² Ib. p. 138.

³ Teodoreto sembra condividere questa concezione quando spiega: «Secondo la dottrina di quelli che sono di fuori (della Chiesa) non vi è nessuna differenza (tra *ousia* e ipostasi): infatti *οὐσία* significa τὸ ὄν, *ὑπόστασις* invece τὸ ὑφεστὸς. Al contrario, secondo la dottrina dei Padri, *ousia* e *hypostasis* differiscono tra di loro come τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον oppure come τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ δῆλον» (Eran. I, c. 33). Applicando tali determinazioni alla dottrina trinitaria si avrà: «Prendiamo τὴν θείαν οὐσίαν per significare la S. Trinità, *ὑπόστασιν* al contrario per designare *προσώπων* τινὸς εἶναι cioè del Padre o del Figlio o dello Spirito Santo. Poichè infatti, seguendo la dottrina dei SS. Padri, noi diciamo che *ὑπόστασιν*, *πρόσωπον*, *ιδιότητα* significano la stessa cosa» (Eran. I, c. 36). Tale accezione dei termini non trova però uso in terreno cristologico dove al contrario Teodoreto mostra di prendere i termini secondo l'accezione che attribuisce ai filosofi pagani.

⁴ Rimandiamo all'analisi da noi condotta nello studio: L. I. Scipioni, Ricerche sulla Cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. (Paradosis 11), Fribourg/Suisse 1956.

⁵ Nel nostro preced. studio abbiamo posto in luce i numerosi contatti della cosmologia di N. con la concezione stoica. Essi ci portano a vedere nella elaborazione di N. un sottofondo stoico, forse non pienamente avvertito da lui ma efficacemente operante. Non è il caso tuttavia di parlare d'uno stoicismo posseduto come visione sintetica e concezione sistematica. È da notare in N. l'assenza

intesa come indifferenza primordiale, elemento sostanziale di qualsiasi entità fisica, semplicissimo, interamente passivo ed assolutamente esente da ogni formalità: *Τὸ πάσχον*. Realtà che, permeata dal principio primordiale attivo (*τὸ ποιοῦν*) riceve le sue qualificazioni dalle *ποιότηται* e *ιδιότηται* che determinano la *ἔλη* sulla linea del genere e dell'individuo. Tale determinazione si sviluppa sempre, si noti bene, sul piano di una articolazione concreta della *ἔλη* con esclusione di qualsiasi nozione di astrazione nel senso metafisico aristotelico: essa rimane esclusivamente sul piano dell'entità numerica della quale sono detti *τὸ γένος* e *τὸ ἴδιον*.

Ma al di là di questo sostrato filosofico documentabile in lui, Nestorio, dandoci le nozioni di *ποιότες* e *προσῶπον* non si discosta sostanzialmente dall'accezione che sembrano averne i Padri che le avevano introdotte nella controversia trinitaria. E là esse ci appaiono pienamente accettabili e felicemente risolutive. Ben

di riferimenti letterari che permettano di segnalare una fonte od un autore determinati, anche se le concezioni esposte trovano un riscontro molto chiaro nelle espressioni dei primi stoici quali Zenone, Cleante, Crisippo. Tutto ciò ci conduce a pensare che N. non abbia ricevuto la sua educazione filosofica alla scuola di un maestro particolare, ma abbia al contrario ricevuto quella informazione eclettica praticata nelle scuole del tipo classico e basata largamente su manuali, repertori e florilegi che raccoglievano testi di differenti autori secondo criteri antologici e convenzionali comprendenti tutti i sistemi filosofici. Tutto questo mondo della media cultura è largamente dominato dallo stoicismo soprattutto nella trattazione dei grandi temi cosmogonici ed etici. P. Canivet (*Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1957) ha tracciato un quadro concernente lo stato degli studi filosofici in Antiochia al V sec. rilevando l'assenza d'un maestro di filosofia di tale statura da permettere alla città di prendere una vera parte attiva nel movimento di pensiero che si sviluppa negli altri centri intellettuali quali Alessandria ed Atene. Fino al 393 domina incontrastato il retore Libanio che è più specificamente un sofista eclettico che crea attorno a sé un discepolato non legato ad un sistema filosofico particolare ma aperto verso tutti i sistemi correnti (o. c. p. 87). La formazione culturale quindi in Antiochia in questo periodo si acquista principalmente attraverso le scuole del tipo classico comprendenti il duplice ciclo del grammatico e del retore (ib. pp. 21-34). Teodoreto ha ricevuto appunto tale educazione ed è interessante notare che, se dimostra una conoscenza molto indiretta del platonismo, possiede invece dello stoicismo tutto un vocabolario specie per quanto riguarda i temi della conoscenza e della psicologia, mostra di essere al corrente della concezione stoica della *ἔλη* che egli indica come *τρεπίτην, ἀλλοιωτήν, ἐνεστήν*, principio primo distinto dal principio causante. Le sue citazioni più frequenti sono di autori tratti dallo stoicismo principalmente primitivo quali Zenone, Cleante e Crisippo (o. c. pp. 309-314). Abbiamo da ciò molti degli elementi che ci possono aiutare a ricostruire il quadro culturale nel quale N. molto probabilmente si è formato.

diversamente avverrà invece in cristologia. Nel dogma trinitario la necessità di qualificare come particolare, individuale la natura unica di Dio è facilitata dal carattere immateriale ed indivisibile di tale natura che, pur rimanendo unica ed identica a se stessa, per la sua immaterialità somma può al tempo stesso *substare* a tre persone distinte. Il dogma cristologico al contrario ci presenta un fatto ben più complesso: quello d'un solo *prosôpon* che adempie la stessa funzione determinante sul piano di due nature diverse fra loro secondo la natura e una delle quali è una parte staccatasi per divisione dalla *ousia* unica che è la natura umana. Da qui la necessità di precisare ulteriormente quegli elementi che fanno della natura umana del Cristo non solo una realtà contenuta sotto il *prosôpon* del Figlio di Dio, bensì anche una molecola separata dalle altre molecole umane.

Quando dunque Nestorio insisterà con tanta fermezza nel precisare che *ἐκατέρα φύσις τὸ τέλειον ἔχει* (Leit-motiv di tutti gli antiocheni nella polemica contro Cirillo) ciò deriva dal fatto che negare alla natura umana le *idiotetai* avrebbe significato affermare della natura umana solamente il sostrato ulico, cioè la *ὕλη ἄλογος καὶ ἄποιος, τὸ ἄμορφον, τὸ ἄμοιρον καὶ ἀνόητον, καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ ἄόριστον*, in ultima analisi ciò che non era ancora una natura umana anzi non era ancora nemmeno una natura.

E questa preoccupazione di Nestorio è maggiormente accresciuta da certe espressioni dei suoi avversari i quali, pur affermando *τὴν τῶν φύσεων διαφοράν*, si preoccupavano di specificare meglio: *οὐκ ἑκατέρας ὑποστάτεως φερούσης ἴδιον*. Se si tien conto della precisa problematica di Nestorio, queste affermazioni avevano tutta l'aria di sfuggire all'interrogativo preciso: la natura umana del Cristo è veramente una natura singolare e se sì come esprimerla? Oppure la si vuole affermare solamente in termini molto vaghi e per nulla impegnativi restando aderenti al *credo* tradizionale ma vietandosi di specificarla meglio in quei determinativi ultimi ai quali avrebbe dovuto condurre una ben chiara riflessione sui principi discriminanti degli esseri? Non appariva risolutiva della questione l'affermazione pura e semplice che il Figlio di Dio ha fatto suo, possiede in proprio e Lui solo, tutto ciò che è della carne che Egli ha assunto. Non poteva essere sufficiente perchè tale affermazione era corrente ed ammessa da tutti, anche da coloro della cui ortodossia intima era lecito dubitare. La problematica del momento spingeva ben oltre e domandava come occorresse esprimere in termini esatti questa verità con delle

formule che potessero assicurare una volta per sempre l'integrità delle nature ed in particolare della natura umana che occorreva indicare come concreta, come quella che era di Cristo e non di Pietro, di Paolo o di qualsiasi altro uomo. Essa chiedeva insomma una precisa soluzione del problema imposto da quello che Nestorio chiamava apollinarismo e che in realtà era un nuovo momento del pensiero teologico, che non si proponeva più il problema (ormai superato) dell'anima umana del Cristo, ma invece accusava uno stato di perplessità circa le soluzioni da portare al problema dell'integrità della natura umana del Cristo da stabilirsi per rapporto a quelle determinazioni filosofiche che occorreva introdurre ricorrendo ai principi di individuazione e di distinzione degli esseri. E Nestorio aveva acuta coscienza del pericolo rappresentato per la fede dal perdurare di tale incertezza e della mancanza di una adeguata risposta. E in verità le future vicende del monofisismo non sembreranno dargli torto, chè anzi egli sembra antivederle, riconducendone i motivi a questa mancata precisazione di nozioni sul piano più strettamente concettuale e cosmologico.

Ma la soluzione offerta da Nestorio rispondeva adeguatamente a tali esigenze?

In base alle premesse filosofiche da lui poste, una qualificazione della natura umana del Cristo giunge necessariamente fino ad esprimerla in concreto come un *idios*, un *prosôpon*. Nestorio si è ben preoccupato di avvertire che tale *prosôpon* umano del Cristo non può per nulla essere concepito quale un soggetto di operazioni distinto dalla Persona del Figlio di Dio: e questo perchè il *prosôpon* umano — egli spiega — è stato concepito e formato in ragione della medesima Persona del Figlio di Dio che l'ha formato e fatto suo perchè fosse un solo *prosôpon* con Lui. Ma questa verità che Nestorio ha dalla Fede, non si vede annullata dalla ulteriore precisazione del carattere della natura umana? Secondo Nestorio infatti occorre affermare anche una dualità di *prosôpa* poichè tale affermazione è il portato necessario del fatto, constatabile sul piano cosmologico della individuazione degli esseri, che il *prosôpon* unico, per poter realmente qualificare in senso ultimo le due nature delle quali è *prosôpon*, deve essere vero *prosôpon* umano e vero *prosôpon* divino. Il che è certamente vero: ma nel caso dell'Incarnazione, nel quale l'una delle nature ha un inizio distinto rapportabile alla natura, l'affermazione di Nestorio crea una dualità di termini che egli non potrà più correggere.

Essa permane malgrado l'affermazione di Nestorio che unità e dualità di *prosôpon* si hanno su due piani differenti. L'unità si ha sul piano del *prosôpon* in quanto viene respinta qualsiasi distinzione reale o immaginaria tra il *prosôpon* umano e il *prosôpon* divino. La dualità la si considera al contrario sul piano delle nature una delle quali (quella umana) viene qualificata come distinta da tutte le altre nature quali sono ad es. quella di Pietro, di Paolo e di tutti gli altri uomini. Ma tale spiegazione avrebbe qualche validità solo se Nestorio formulasse (volendo stare alla sua terminologia) il dogma trinitario come: due ipostasi, un solo *prosôpon*. Ma questa formulazione Nestorio non la potrebbe nemmeno accettare appunto perchè l'essere ipostasi deriva alla natura umana dal suo *prosôpon*.

Nè vale ancora l'osservazione di Nestorio e cioè che sia proprio il fatto di nature diverse secondo la natura a permettere di concepire una vera unità nella dualità che egli afferma e che non sarebbe possibile ove si trattasse di due nature uguali secondo la natura. Poichè in ambedue i casi la situazione è evidentemente la stessa, proprio secondo le premesse di Nestorio, e condurrebbe sempre all'affermazione ultima d'una dualità di *prosôpon*; sicchè tale osservazione di Nestorio ha solo il valore di un ricorso al mistero di fede, al quale egli vuole fare richiamo costante.

Si avranno da tutto ciò gli elementi per ben giudicare del carattere della unione in *prosôpon* che Nestorio vuole opporre all'unione ipostatica o naturale degli avversari. Tale carattere lo si può rilevare sulla base dei vari esempi che Nestorio trae dalla sua concezione cosmologica: l'esempio dell'unione esistente tra il fuoco ed il ferro arroventato, tra il fuoco ed il legno ardente, tra il sole e lo specchio che lo riflette. Questi esempi, pur nella loro precarietà, sono assunti da Nestorio per indicare quell'unità di *prosôpon* che egli propone per il mistero dell'Incarnazione. In questa unione ognuno degli elementi che vengono a composizione possiede e conserva la propria natura: purtuttavia essi sono intuiti come realtà veramente unica percepibile immediatamente come tale: un unico *prosôpon* che addiziona in sè le proprietà dell'una e dell'altra natura sì che vengano ad essere proprietà di un'unica entità atoma, percepibile come tale, pur rimanendo ciascuna di queste proprietà a contrassegnare le caratteristiche delle rispettive nature.

Un tale *prosôpon* unico — noi osserveremo — non è più la Persona del Figlio di Dio, poichè esso rivela in sè l'aggiunta di nuovi

elementi che costituiscono il *prosôpon* umano presentandosi quindi come una specie di aggregato dato dall'addizionarsi di tutte le qualità determinanti le nature. Nestorio oppone all'unione naturale o ipostatica questa concezione dell'unione in *prosôpon*. Là egli vedeva l'affermazione d'una mescolanza delle nature che, mediante corruzione, verrebbero a formare una natura tutta nuova, un mostruoso ibrido di umanità e divinità. Nell'unione in *prosôpon* al contrario l'unione non è «delle» nature nè «dei» *prosôpa*: essa è unione della natura umana «a» *prosôpon* del Figlio di Dio. Con questa acutissima distinzione noi possiamo veramente pensare che Nestorio abbia intraveduto la buona soluzione a tutto il problema: ma certamente gli non ha saputo esprimerla concettualmente poichè il suo linguaggio conduce più facilmente a credere ch'egli sostenga proprio quell'unione «dei» *prosôpa* che egli vuol rifiutare. Se non dei *prosôpa* nel senso concreto di ipostasi, certamente dei *prosôpa* nel senso formale di proprietà determinanti le nature e le cui radici affondano nelle rispettive nature. La sua unione al *prosôpon* è una unione delle proprietà delle due nature: proprietà che si addizionano in un solo *prosôpon* rimanendo sempre determinatrici delle rispettive nature ed avendo la loro ragione di essere dalle rispettive nature. Ma una simile soluzione svuota completamente di contenuto tutte le affermazioni di Nestorio circa l'unità del *prosôpon* del Cristo, che risulterebbe un ibrido non meno mostruoso della natura che risulterebbe dall'unione naturale che Nestorio combatte.

La ragione di questo definitivo scadere della elaborazione dottrinale del dogma tentata da Nestorio è da cercarsi a nostro avviso proprio nella concezione cosmologica ch'egli ha della *poiotes*, dell'*idiotes*: una concezione fenomenica e visiva¹ che si muove esclusivamente sul concreto percepibile, nell'incapacità di distinguere e di astrarre ad un principio formale come ragione ultima di ogni determinazione: principio da porsi sulla linea della sostanza come determinativo e conclusivo di essa e non sulla linea qualificativa extrasostanziale come è invece τὸ πᾶν della cosmogonia stoica che trova la sua ragione di essere solo in una concezione assolutamente panteistica ed evolucionistica che ponga una massa uletica primordiale da cui tutto ha origine per

¹ Esse sono infatti per N. «forma», «immagine», «apparenza»: tutto quel complesso di note e qualità che permettono di discernere una natura da un'altra ed un individuo da un altro. Tali sono quindi anche la «figura», il «nome», l'«onore» ove siano determinativi d'una natura reale o d'un individuo.

determinazione poetica, gli dei, gli uomini, il cosmo, tutti partecipanti dell'unica sostanza, pur attraverso le molteplici articolazioni del dato qualificativo.

Certamente Nestorio non era pari al compito che si era assunto: i suoi studi filosofici non ve l'avevano preparato nè l'hanno mai assistito delle solide capacità di speculazione. Dai suoi scritti traspare un sincero attaccamento alla fede ed alle espressioni che di essa avevano formulato i Concili, le quali egli non solo ripete ma si sforza di penetrare. Alla dottrina di fede egli vuole rimanere fermamente fedele e moltiplica le sue dichiarazioni di ortodossia con un fervore che nulla ci autorizza a ritenere insincero¹. In tutta la sua elaborazione dottrinale Nestorio dimostra — ed è questo un suo merito indiscutibile ed il senso profondo di tutta la sua attività — una acuta percezione della problematica che il momento teologico imponeva in ordine ad una esatta formulazione del dogma cristologico contro quei vasti movimenti di pensiero le cui estreme conseguenze egli ha saputo antivedere. Diremmo di più: in lui si nota lo sforzo di comprendere gli avversari e di cercare nella loro terminologia una precisa base comune di intesa per una esatta esposizione dottrinale²: preoccupazione questa che non troviamo invece presso tanti suoi avversari per rispetto alle formulazioni di Nestorio. Occorre dunque a nostro avviso, e tutta l'esposizione che egli fa della sua dottrina ci porta a ciò, riconoscere una reale differenza tra il *credo* di Nestorio e l'espressione che egli ha dato di esso; tra quello che egli tendeva con tutte le sue forze a dire e ciò che di fatto è riuscito a dire. Gli errori che la comune sentenza gli attribuisce, non gli sono attribuiti a torto, chè la sua soluzione del dogma cristologico è chiaramente eretica. Essa è il portato logico (e Nestorio non pare ne abbia mai avuto coscienza chiara) della sua esplicitazione concettuale del dato di fede, dettatagli da una concezione cosmo-

¹ A proposito dell'accusa di adozionismo N. dirà ad es.: «C'est ainsi qu'il m'accuse, et sur la divinité et sur l'humanité, que Dieu le Verbe est à la vérité chair par adhésion. C'est là sa principale calomnie, au point qu'il vous faut toujours considérer — puisque vous êtes juges en cela — que si vous me trouvez ce sentiment, condamnez-moi, et moi-même je me condamne. Je vous prie aussi d'accepter par tradition ma condamnation qui est juste, quand même j'aurais combattu des milliers de fois et apporté des preuves pour établir que je ne (dois) pas me servir d'essence» mais simplement d'amour», et que par là il est dit seigneur et Christ et Fils.» (Le Livre d'Hér. ed. cit. p. 167).

² Le Livre d'Hér. ed. cit. p. 138.

logica, pur corrente nell'ambiente in cui visse, non sufficientemente approfondita nelle sue radici vere nè valutata secondo la portata reale che essa avrebbe avuto una volta che le nozioni da essa detratte fossero portate ad esprimere altre verità che tali nozioni erano assolutamente inadeguate ad esprimere.

Quelques allusions à Melchisédech dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée

J. SIRINELLI, Dakar

I

Cette notule se propose seulement d'analyser quelques allusions au personnage de Melchisédech contenues dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée afin de situer dans un éclairage plus précis une formule assez déconcertante du *Sermon sur la Dédicace de la Basilique de Tyr*.

On sait que le personnage de Melchisédech, évoqué seulement en trois passages de l'Écriture¹, en dépit ou peut-être à cause de cette remarquable discrétion, a inspiré de nombreux commentateurs. Plusieurs travaux, notamment ceux de G. Bardy, G. Wuttke, M. Simon et Kennedy², permettent de voir plus clair dans la masse de ces commentaires que l'on peut répartir en première analyse par référence à deux sortes de problèmes: 1. ceux qui concernent la nature et le rôle du personnage de Melchisédech, 2. ceux qui concernent la définition de l'Ordre de Melchisédech.

1. Relativement au personnage, deux tendances essentiellement se font jour: ceux d'abord qui, à la suite de Justin, voient dans Melchisédech le Juste ou le prêtre incirconcis. Justin le cite (*Dial.* 19) en même temps qu'Adam, Abel, Enoch, Lot et Noé. Ailleurs (*Dial.* 33) il le mentionne comme prêtre des incirconcis. Tertullien, assez semblablement, allègue l'exemple de Melchisédech pour prouver qu'il y avait, avant le sacerdoce lévitique, des lévites qui offraient des sacrifices à Dieu (*Adv. Judaeos* 2).

¹ Genèse 14, 18–20; Psaume 110, 4; Epître aux Hébreux 7, 1–11.

² G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique, *Revue Biblique* XXXV, 1926, 496 sqq.; XXXVI, 1927, 25–45; Gottfried Wuttke, *Der Priesterkönig von Salem*, Gießen 1927; M. Simon, Melchisédech dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende, *Rev. d'Hist. et de phil. rel.* 17, 1937, 58–93; G. T. Kennedy, *St. Paul's conception of the Priesthood of Melchisedech*, Washington 1951.

Théophile d'Antioche, de manière analogue, voit en lui le premier des prêtres du Très-Haut (*ad Autolycum* II 31). En somme ces opinions, généralement nées de la polémique antijuive, font de Melchisédech un homme historiquement défini et connu, qui avant tout autre et notamment avant les Juifs a tenu le sacerdoce au nom du Très-Haut.

A l'opposé, également né de la polémique antijuive, du désir de grandir Melchisédech aux dépens d'Abraham et aussi des spéculations gnostiques, un courant de pensée fait du roi de Salem une puissance surnaturelle. En admettant même que la secte des Melchisédéciens n'ait pas existé avec cette dénomination, on doit conclure d'après les sévères critiques de saint Jean Chrysostome (*Hom. sur Melchisédech* 3) et de saint Jérôme (*Epître* 73) qu'il y avait des gens pour croire que Melchisédech était supérieur au Christ ou qu'il était le Saint Esprit. Origène lui-même aurait pensé, d'après les affirmations catégoriques de Jérôme, que Melchisédech était un ange. Même en négligeant ce dernier point, qui est douteux, on se trouve amené à supposer qu'Eusèbe n'a pu ignorer ces courants, lui qui évoque au livre V 28 de l'*Histoire Ecclésiastique* l'hérésie de Théodote.

2. En ce qui concerne l'ordre de Melchisédech, la formule du Psaume 110 «Tu es sacrificateur pour l'éternité dans l'ordre de Melchisédech» avait déjà reçu dans l'Épître aux Hébreux un commentaire suffisant pour incliner les écrivains chrétiens, surtout depuis saint Cyprien, à définir l'ordre plutôt que le personnage de Melchisédech. Celui-ci, «sans père, sans mère, sans généalogie, n'a ni commencement de jours, ni fin de vie; il demeure sacrificateur à perpétuité» (Hébr. 7, 3). Ainsi se trouve défini un sacerdoce qui ne s'inscrit pas dans une succession terrestre, humaine, familiale, éphémère; en somme la figure du Sacerdoce exercé par le Sauveur.

Mais ce sacerdoce nouveau n'est décrit que par rapport à l'ancien auquel il est supérieur comme Melchisédech est supérieur à Abraham. C'est pourquoi l'ordre de Melchisédech ne se définit clairement que par opposition à celui d'Aaron, sacerdoce humain, transmissible, éphémère. La mention de l'ordre d'Aaron a fini par devenir un élément nécessaire, quoique négatif de cette définition dans la mesure même où la venue du Sauveur est justifiée par l'insuffisance du sacerdoce d'Aaron. «Si la perfection avait été possible par le sacerdoce lévitique . . . qu'était-il encore besoin qu'il parût un autre sacrificateur selon l'ordre de Melchisédech

et non selon l'ordre d'Aaron?» (Hébr. 7, 11). Cette opposition se retrouvera aussi bien chez Origène (*In Johann.* I 2, 11) que chez Jean Chrysostome (*Hom. sur l'Ep. aux Hébr.* 8, 6) ou Jérôme (*Epist.* 73).

Chez Eusèbe une douzaine de textes font mention du roi de Salem. La plupart d'entre eux¹ figurent dans des œuvres dont la composition remonte à la période comprise entre 310 et 324 environ. Ce thème a intéressé Eusèbe sans devenir pour lui primordial. On ne trouvera donc pas chez lui l'équivalent d'une Homélie comme celle que nous devons à saint Jean Chrysostome. En revanche ces allusions présentent quelques particularités que nous allons exposer en étudiant d'abord les passages où Melchisédech est évoqué comme personnage, puis ceux qui définissent l'ordre auquel il a donné son nom et enfin une formule en apparence originale du Discours pour la dédicace de la Basilique de Tyr.

II

Une première série de textes se situe exactement dans la perspective qui était déjà celle de Justin. Il s'agit de passages tirés de la *Préparation Evangélique* (Livre VII, chap. 8 et 11) et de la *Démonstration Evangélique* (Livre I, chap. 5 et 6). Ce groupement n'est pas fortuit car dans ces deux ouvrages, du reste à peu près contemporains, les chapitres dont nous parlons concernent dans la *Préparation Evangélique* les institutions et croyances des Hébreux, c'est-à-dire des ancêtres des Juifs jusqu'à Moïse; dans la *Démonstration Evangélique*, ils veulent prouver que «La Loi et le genre de vie établis par Notre Sauveur renouvellent l'ancienne piété antérieure à Moïse qui servit de règle au pieux Abraham et à ses ancêtres» (*Dém. Ev.* I 5, 2). Les intentions d'Eusèbe ici sont donc assez analogues à celles de Justin. Pour ce dernier il s'agissait de montrer que la sollicitude de Dieu allait déjà vers les incirconcis et Melchisédech lui était un exemple parmi d'autres. Eusèbe, lui, cherche à prouver en *Prépar. Ev.* VII 8 et *Dém. Ev.* I 6 qu'il y avait avant Moïse des hommes pieux et amis de Dieu; en *Prépar. Ev.* VII 11 et *Dém. Ev.* I 6 qu'il y avait parmi les prémosaïques des gens qui possédaient la juste notion d'un Dieu créateur de toute chose. Tous deux se servent donc de l'exemple de Melchisédech pour prouver que les

¹ Si l'on excepte deux mentions contenues dans le *Contra Marcellum* et dont l'une au moins est sans aucun intérêt.

relations entre Dieu et les hommes, quel qu'en fût le sens, n'ont pas été le monopole exclusif des circoncis.

De ce fait Melchisédech a chez l'un comme chez l'autre auteur un rôle purement humain; qu'il soit au regard de l'un l'objet de la sollicitude divine, au regard de l'autre le témoin d'une vraie et correcte piété, ne change rien à la conclusion: il est dans les deux cas considéré comme un homme qui prend place, à son rang, dans la lignée des patriarches. Eusèbe, comme Justin, est affranchi sur ce point de toute préoccupation gnostique et a pour Melchisédech les yeux, pourrait-on dire, sinon de l'historien, du moins du chronographe; il mêle sans autre précaution le nom de Melchisédech à ceux d'Abel ou de Noé. Si tant est qu'Origène ait réellement pensé que Melchisédech était un ange, Eusèbe sur ce sujet du moins ne le suit aucunement. Pour lui le roi de Salem est un homme, historiquement défini, à sa place parmi bien d'autres, et qui joue tout uniment son rôle dans une argumentation surtout historique. Il perd, en même temps que sa place à l'écart, un peu de cette auréole mystérieuse que lui conféraient le secret de ses origines, son apparition inopinée dans la vie d'Abraham et les prophéties du Psaume 110.

On peut même dire que chez Eusèbe son originalité s'estompe encore par rapport à la place que lui réservait Justin; il est loisible de le constater en confrontant les listes de patriarches que présentent Justin en *Dial.* 19 et Eusèbe dans les textes cités¹.

¹ Voici la liste des patriarches mentionnés dans les différents passages utilisés:

Justin, <i>Dial.</i> 19	Prép. Ev. VII 8	Prép. Ev. VII 11
Adam	Enos	Abraham
Abel	Enoch	Melchisédech
Enoch	Noé	Patriarches après Moïse
Lot	Melchisédech	
Noé	Abraham	
Melchisédech	Isaac	
	Jacob	
	Joseph	
Dém. Ev. I 5	Dém. Ev. I 6	Contr. Marc.
Abraham	Melchisédech	Abraham
Melchisédech	Noé	Isaac
Enoch	Enoch	Jacob
Noé	Abraham	Moïse
Job	Joseph	Eli
	Moïse jeune	Melchisédech
	Job	

En effet Justin cherche à mettre en valeur les marques de sollicitude qu'ont reçues de Dieu les non-circoncis. C'est pourquoi il cite uniquement les patriarches antérieurs à Abraham et s'il leur ajoute Melchisédech, bien qu'il ne soit pas de la même lignée, c'est précisément parce que celui-ci, contemporain d'Abraham, s'oppose plus directement à lui et lui est, par la bénédiction donnée et par la dime reçue, explicitement supérieur. Melchisédech occupe chez Justin la position la plus avancée face à Abraham et aux gens de la circoncision qui lui succèdent. Il est la dernière preuve et la plus éclatante que la sollicitude du Créateur ne se limitait pas au judaïsme. Avec Eusèbe la perspective change considérablement puisque pour lui le judaïsme ne commence vraiment qu'avec Moïse et avec la Loi. Les Hébreux qui précèdent Moïse sont plus proches des Gentils que des Juifs si bien que la situation de Melchisédech perd de son originalité, de sa valeur stratégique pourrions-nous dire. La frontière essentielle ne passe plus entre Abraham et lui. Aussi, en *Prép. Ev.* VII 8, Melchisédech figure-t-il dans une même argumentation précisément aux côtés d'Abraham sur une liste homogène qui part d'Enos pour arriver à Joseph. Et c'est également aux côtés d'Abraham qu'on le retrouve dans toutes les énumérations des Justes amis de Dieu¹. De l'ancienne position frontière qu'il occupait chez Justin, on ne découvre une faible trace que dans la mesure où en *Prép. Ev.* VII 11, Eusèbe le cite pour équilibrer le seul Abraham et en *Dém. Ev.* I 6, il le mentionne avant tous les justes prémosaïques au mépris de toute chronologie². Et de la supériorité de Melchisédech sur Abraham il n'est pas non plus question, hormis dans le dernier passage cité qui est encore tout imprégné de la polémique antijuive³. L'opposition s'est effacée devant les ressemblances.

En somme Melchisédech chez Eusèbe n'est guère plus qu'un personnage historique dépouillé même de sa situation historique privilégiée. Incorporé presque au même rang que les autres dans

¹ Et même en *Dém. Ev.* I 6 aux côtés de Moïse jeune, du Moïse d'avant la Loi.

² La contre-épreuve est donnée par le *Contra Marcellum* II 3, 18 où, énumérant les sages d'avant l'Incarnation, Eusèbe après avoir cité Abraham, Saül, Jacob, Moïse, Eli, ajoute, comme un repentir, Melchisédech au mépris encore de toute chronologie, pour que sa liste comprenne un sage non-hébreu.

³ A peine sera-t-elle évoquée en *Dém. Ev.* V 3 pour suivre à la lettre saint Paul.

la masse des patriarches prémosaïques, aux côtés d'Abraham, son concurrent devenu son homologue, il voit son rôle devenir encore plus discret et sa valeur polémique s'atténuer.

III

Mais si le personnage de Melchisédech a été réduit chez Eusèbe à l'humanité la plus historique, l'ordre qu'instituait le roi de Salem demeure pour notre auteur défini avec la plus parfaite fidélité à la tradition inaugurée par l'Épître aux Hébreux. C'est ce que nous prouvent en première analyse les trois passages où il aborde ce problème, c'est à dire le livre I de l'*Histoire Ecclésiastique*¹, le livre IV² et le livre V³ de la *Démonstration Evangélique*.

Dans les deux premiers de ces textes, Eusèbe cherche à montrer que le nom de Christ a été attribué par les anciens prophètes aux Souverains Pontifes, aux rois et à certains prophètes mais que Notre Seigneur est le seul vrai Christ qui ne doit rien aux hommes et dont l'onction est divine. Dans l'*Histoire Ecclésiastique* après avoir cité Isaïe LXI 1, le Psaume XLIV 7-8 et enfin le Psaume 110, il commente ce dernier dans les termes suivants : «Ce Melchisédech est présenté par les Saintes Ecritures comme un prêtre du Très-Haut qui n'a pas été sacré par l'action des hommes et n'a pas obtenu le sacerdoce par voie de succession. C'est selon l'ordre de ce patriarche et non selon celui des autres hommes qui n'ont reçu que des symboles et des figures que Notre Seigneur est proclamé avec l'assurance d'un serment Christ et prêtre⁴.»

Le livre IV de la *Dém. Ev.* contient en son chapitre 15 un développement fort analogue au précédent dont il constitue en somme une amplification de grande dimension, assortie d'un commentaire de l'Épître aux Hébreux. Tous deux nous montrent en Eusèbe un scrupuleux lecteur de saint Paul suivant sans écart la tradition exégétique. Enfin le troisième passage, contenu comme le précédent dans la *Démonstration Evangélique*, paraît aussi traditionnel que les deux premiers. Cependant pour un lecteur plus attentif il révèle une légère originalité qui n'était que

¹ H. E. I 3, 13 - 18.

² Dém. Ev. IV 15, 32-53.

³ Dém. Ev. V 3.

⁴ H. E. I 3, 17.

latente dans les deux autres. En effet ce chapitre¹ constitue encore un commentaire du Psaume 110, mais d'un ton infiniment plus libre et plus personnel², et cette impression extérieure est confirmée par l'analyse du contenu qui laisse apercevoir dans deux directions au moins de légères mais appréciables innovations.

1. Si l'on compare ce texte aux paragraphes correspondants de l'Épître aux Hébreux, on discerne une nette différence d'intention. Dans l'un et l'autre cas est soulignée l'opposition entre le sacerdoce terrestre, humain et transitoire d'Aaron et le sacerdoce divin, spirituel et éternel de Melchisédech; mais l'Épître aux Hébreux insiste surtout sur l'impuissance et la vanité de la première alliance, tandis qu'Eusèbe met seulement l'accent sur la supériorité de l'ordre de Melchisédech par rapport à celui d'Aaron; il fait valoir principalement le progrès qui marque le passage de ce qu'il appelle l'ordre de Moïse à celui qu'inaugure le Christ. Il cherche surtout à souligner que de ces deux sacerdoce successifs, le second est supérieur parce que divin. Dans cette perspective, tout en reprenant scrupuleusement les termes de l'opposition esquissée dans l'Épître aux Hébreux, il associe à sa démonstration une affirmation que saint Paul avait certes déjà énoncée mais dans un autre passage³ et de manière tout accessoire: le sacerdoce d'Aaron contient en figure le suivant; si bien que chacun des prêtres de l'ordre de Moïse devient chez Eusèbe «comme en type et en symbole une ombre et une image du Christ»⁴. Nous retrouvons à peu près les mêmes termes dans le passage cité de l'*Histoire Ecclésiastique* et au livre IV de la *Démonstration Évangélique* où il écrivait plus explicitement: «Entre autres, Moïse établit un

¹ Dém. Ev. V 3.

² Eusèbe n'y évoque plus l'autorité de l'Épître aux Hébreux qu'à la fin de son exposé et plutôt comme une caution que comme un guide. Et si le schéma demeure analogue à celui du commentaire de saint Paul, une série de détails trahissent l'effort personnel: le soin extrême avec lequel ce morceau est rédigé, le caractère pour ainsi dire systématique de la composition, des balancements, des antithèses et enfin une modification notable dans la terminologie dont il sera question plus loin. On est même tenté de penser que tout ce développement, assez étranger au reste de l'argumentation (qui vise seulement à prouver l'existence de deux seigneurs et non d'un seul), a constitué d'abord un ensemble distinct, un sermon peut-être, inséré ici par entraînement à cause de la mention du Psaume 110.

³ Épître Hébr. 8, 3—6.

⁴ Dém. Ev. V 3, 13.

grand-prêtre qu'il sacra d'un parfum matériel et forma ainsi non un vrai christ et grand-pontife mais une ombre et une image de christ réalisant une réplique du Christ et grand-pontife céleste¹. Ces aménagements, modestes sans doute, modifient néanmoins sensiblement l'esprit qui présidait à l'opposition traditionnelle entre Melchisédech et Aaron. En fait, en même temps que les différences qui les séparent, le lien étroit qui les unit est mis en évidence et leur affrontement n'est plus exclusif d'une certaine analogie.

En effet Aaron et Melchisédech deviennent à des titres différents figures du Christ. Mais Melchisédech l'est pour la période prémosaïque, c'est-à-dire dans l'ordre d'une religion pour ainsi dire naturelle et universelle. Aaron l'est sous l'ordre mosaïque, c'est-à-dire pour une religion ritualiste, limitée aux seuls Juifs, socialisée et surtout humaine. C'est pourquoi tous deux figurent le Christ; mais l'un de façon pour ainsi dire immédiate, pour une humanité qui trouve un accès direct à Dieu, l'autre pour une humanité en danger à qui Dieu a dû imposer comme mesure conservatoire le ritualisme du culte mosaïque.

Ainsi à une opposition qui se situait sur un plan purement théologique semble se substituer partiellement une opposition déployée dans une succession historique. Melchisédech incarne, autant qu'un ordre, une époque: celle des premiers patriarches dont la piété autorisait avec Dieu des contacts directs. On dirait que tout naturellement Eusèbe retrouve dans le sacrificateur du Très-Haut transformé en éponyme intemporel d'un ordre supérieur, les traits du Melchisédech historique qu'il avait emprunté à Justin, l'homme des anciens jours, des jours de vertu et de religion naturelle. Melchisédech devient en quelque façon le représentant le plus qualifié d'une époque de la piété humaine à laquelle il attache son nom. Un fait corrobore cette impression. Eusèbe n'emploie plus l'expression consacrée «ordre d'Aaron», mais il emploie les mots «ordre de Moïse». Cette modification est significative: dans l'esprit d'Eusèbe, la distinction des périodes historiques passe au premier plan, effaçant un peu la différence de niveau des sacerdoce. Ordre de Moïse est une brachylogie pour exprimer l'idée d'un ordre de sacerdoce en vigueur durant la période mosaïque, c'est-à-dire durant la période de l'histoire où Dieu a confié la conservation des croyances au mosaïsme. De cet

¹ Dém. Ev. IV 15, 46.

ordre de sacerdoce Aaron est le représentant et c'est lui qui a maintenu le culte du Très-Haut, à travers mille déviations jusqu'à ce que le Christ fût amené à faire revivre avec son pouvoir divin et à son niveau le sacerdoce originel, naturel et universel de Melchisédech. Autant et plus que d'ordres antagonistes de sacerdoce il s'agit de sacerdoces successifs, adaptés à des situations différentes. L'accent mis sur l'étalement dans le temps aboutit à justifier et à atténuer les différences de nature. Melchisédech dans la religion naturelle, Aaron sous la Loi mosaïque représentent avec continuité l'image du prêtre du Très-Haut.

2. La seconde innovation concerne l'Eucharistie et les prêtres. Eusèbe écrit avec fermeté en commentant le Psaume 110: «La réalisation de l'Oracle saint n'est-elle pas merveilleuse pour qui considère comment Notre Sauveur accomplit encore aujourd'hui par ses ministres à la manière de Melchisédech ses sacrifices terrestres»¹. Et cette allusion à l'Eucharistie est encore précisée: «Le premier, Notre Seigneur et Sauveur lui-même, ensuite tous les prêtres issus de lui accomplissent avec le pain et le vin le sacrifice qui figure le corps et le sang du Sauveur et que Melchisédech avait prévu par inspiration divine».

L'idée que le sacrifice de Melchisédech est une figure de l'Eucharistie n'a rien de neuf; on la trouvait déjà exprimée dans saint Cyprien notamment² et dans Clément³. Mais il ne s'agit plus ici de conclure simplement comme saint Cyprien que le Christ ayant offert son corps et son sang réalisait la perfection du Sacerdoce; avec Eusèbe on arrive à l'idée que le clergé, chargé d'offrir le sacrifice de la messe, reproduit, comme ministre du Sauveur, le sacrifice de Melchisédech et donc participe à son ordre. C'est ici, déjà implicitement exprimée, l'idée que saint Jérôme développera quand il écrira dans l'Epître 73⁴ précisément consacrée à Melchisédech: «Melchisedech autem, id est Christi et Ecclesiae (sacerdotium) . . . » «Le Sacerdoce de Melchisédech, c'est-à-dire celui du Christ et de l'Eglise».

Il est plus aisé d'apprécier l'audace d'Eusèbe quand, en se reportant à Origène, son maître spirituel, on constate que celui-ci, fidèle aux termes de l'Epître aux Hébreux, distinguait: 1. la masse de ceux qui s'occupent des choses de la vie, 2. ceux qui

¹ Dém. Ev. V 3, 18-19.

² Epist. 63, 4.

³ Stromates IV 161, 3.

⁴ PL 22, col. 678.

s'occupent du culte de Dieu et qui peuvent être appelés lévites et prêtres, 3. ceux qui se distinguent et peuvent être appelés grands prêtres selon l'ordre d'Aaron et non celui de Melchisédech. Et Origène ajoute expressément: «Nous pouvons conclure que des hommes peuvent être grands prêtres selon l'ordre d'Aaron mais que c'est le Christ de Dieu qui l'est selon l'ordre de Melchisédech¹». Dans des termes analogues, saint Jean Chrysostome jettera cinquante ans après Eusèbe la même exclusive². C'est donc de la part de notre auteur, généralement docile aux avis d'Origène, une certaine marque d'originalité vis-à-vis d'une tradition bien établie, que cette position qu'il adopte en admettant les ministres chrétiens au bénéfice du patronage de Melchisédech, fût-ce indirectement par le détour du sacrifice reproduit. A la réflexion cette démarche est, en un certain sens, complémentaire de celle que nous avons notée plus haut et par laquelle il transformait la portée de l'opposition Melchisédech-Aaron, l'étalait dans le temps et, retirant à Aaron le droit de figurer l'ensemble des sacerdoce terrestres et humains, lui accordait seulement celui de représenter les sacerdoce suscités par le culte mosaïque.

A la lumière de ces observations, nous pouvons aborder le dernier texte qui nous reste à analyser.

IV

Le livre X de l'*H. E.* contient entre autres documents un discours composé pour la dédicace de la Basilique de Tyr. On peut tenir pour assuré, bien qu'Eusèbe ne le précise pas, qu'il est l'auteur de ce sermon prononcé devant les fidèles de Tyr, leur clergé, leur évêque³ et peut-être l'épiscopat des cités voisines. La date de composition ne peut être déterminée avec certitude mais doit se situer entre 314 et 318⁴, c'est-à-dire qu'il est contemporain de la rédaction de la *Préparation* et de la *Démonstration Evangeliques*. Mais, alors que dans les textes cités plus haut il pouvait s'agir de matériaux de remploi antérieurs, il est assez probable que dans cette œuvre de circonstance nous trouvons exprimées les idées qu'Eusèbe nourrissait à cette date sur l'Eglise.

¹ PG 14, Or. IV, col. 25 A. B.

² Homélie sur l'Ep. aux Hébreux 8, 6.

³ Ceci nous est précisé en *H. E.* X 4, 2-4. L'identité de l'évêque n'est pas donnée mais il doit s'agir de Paulin de Tyr, ami et compagnon d'Eusèbe dans les luttes ultérieures.

⁴ Voir E. Schwartz, Introduction à l'*H. E.*, GCS 9, 3, Leipzig 1909 et Harnack, *Geschichte der althristlichen Literatur* II 2, 2. ed. Leipzig 1958, 104.

Après avoir rendu grâces au Dieu suprême et unique (§ 9), retracé les bienfaits de la cause seconde (10—21), c'est-à-dire du Fils, pierre d'angle de l'Eglise commune à tous, et souligné notamment la victoire du Christianisme, Eusèbe à partir du paragraphe 23 évoque les initiatives de Paulin, puis décrit la Basilique à partir du paragraphe 37, en interprétant symboliquement cette description et en mettant constamment en parallèle l'église, édifice matériel, et l'âme des fidèles. Le passage qui nous intéresse ici est situé au paragraphe 23. Voici la traduction de ce développement. Après avoir loué les merveilles accomplies par le Verbe de Dieu et notamment le zèle de ceux qui avaient construit un temple vivant dont la pierre d'angle est le Christ, il écrit : « Peut-être aussi est-il encore permis à un autre d'occuper la seconde place après celui-ci, mais seulement à un seul autre pris parmi ses égaux, à celui qui a été établi le chef de cette armée ici présente (que lui-même le premier et grand pontife a honoré du second rang des sacerdoce*s*. d'ici bas), au Pasteur de votre divin troupeau qui a obtenu la direction de votre peuple par l'élection et le jugement du Père, comme s'il l'avait établi lui-même son serviteur et son interprète, le nouvel Aaron ou Melchisédech, rendu semblable au fils de Dieu, demeurant avec nous et conservé par lui pour longtemps grâce aux prières communes de nous tous¹ ».

Laissons de côté les difficultés de traduction et notamment le τῶν ἰσῶν tellement controversé du paragraphe 23. Ces questions sont secondaires par rapport au propos principal qui est le suivant : le Fils de Dieu peut seul contempler l'Eglise spirituelle qu'est l'âme des fidèles et en parler ; mais après lui l'évêque de la communauté peut le faire. En somme il s'agit d'un pouvoir que l'évêque seul possède, après le Fils mais comme le Fils ; et le paragraphe 25, qui nous montre l'évêque imitant le Fils, suffit à nous confirmer dans cette interprétation. Voilà dans quel contexte Eusèbe compare emphatiquement Paulin à « un nouvel Aaron ou Melchisédech ». C'est évidemment cette formule qui nous intéresse ici.

Pour apprécier avec justesse ces expressions d'Eusèbe, il nous faut faire d'abord très largement la part de l'hyperbole. Il s'agit d'un discours d'apparat, plein d'emphase, prononcé au cours d'une cérémonie très solennelle. Eusèbe y célèbre l'éloge de

¹ H. E. trad. Bardy. X 4, 23.

Paulin qui est peut-être déjà son ami et qui en tout cas est l'administrateur d'un diocèse voisin; et l'orateur ne ménage pas les comparaisons grandioses; il appelle Paulin Salomon¹, Beseleel² et Zorobabel³. Il faut se rappeler encore que, dans des écrits sans doute plus familiers mais avec d'analogues hyperboles, Basile de Césarée par exemple traite ses correspondants de Samuel ou de Laban. Et par conséquent il serait assez maladroit de tirer de trop graves conclusions d'un texte où le désir de magnifier prévaut sur le souci d'exactitude. Mais il n'est pas sans intérêt justement, une fois ces précautions prises, d'apprécier la marge qui sépare la pensée théologique rigoureuse, exprimée dans les exemples que nous avons cités, et le langage des festivités, reflet assez fidèle de la conscience courante et de la mentalité quotidienne. Essayons donc de dégager les sentiments que trahit chez notre auteur l'emploi de cette formule emphatique. L'expression «Aaron ou Melchisédech» heurte sur deux points les emplois traditionnels tels que nous les trouvions attestés dans le reste de l'œuvre. D'une part Paulin est comparé à Melchisédech qui n'est en principe figure que du Christ. D'autre part Eusèbe semble admettre ici une équivalence choquante entre Aaron ou Melchisédech qui sont partout ailleurs opposés.

1. Sur le premier point nous avons déjà vu Eusèbe prêt à admettre que les ministres du christianisme en reproduisant le sacrifice du Sauveur reproduisaient le sacrifice figuré de Melchisédech. Eusèbe ne fait ici que reprendre dans une formule plus directe une idée analogue. Et l'emphase du discours ne doit pas nous dissimuler la hardiesse de l'expression: Paulin, évêque en exercice et présent à la cérémonie, est comparé tout simplement à ce personnage mystérieux de la Bible, tellement vénéré qu'Origène avait fait de lui un ange et que d'autres le plaçaient plus haut que Jésus-Christ. De fait Valois, éditeur averti de l'*Histoire Ecclésiastique*, s'en étonne discrètement en écrivant: «*Fatendum est tamen Eusebium nimis hic tribuisse Paulino dum ei τὰ ἱσα, τὰ δευτερεῖα, tamquam aequali et collegae Christi adscribit, dum Melchisedech vocat*»⁴. Comparer Paulin à Melchisédech c'est en effet le rapprocher outre mesure du Christ, même si l'on entend maintenir par ailleurs une subordination.

¹ Ibid. par. 3.

² Ibid. par. 25.

³ Ibid. par. 3.

⁴ PG 20, col. 858, n. 13.

Car Eusèbe n'a pas simplement à l'esprit l'image du patriarche juste et pieux, contemporain d'Abraham, quand il prononce le nom de Melchisédech; le contexte prouve amplement qu'il songe au Melchisédech de l'Épître aux Hébreux, image du Christ; en effet il cite les noms d'Aaron et de Melchisédech non point dans l'ordre chronologique, mais dans l'ordre d'accomplissement des sacerdoces correspondants; et il fait suivre le nom de Melchisédech de la qualification qui lui est devenue traditionnelle depuis saint Paul. Par cette comparaison il songe donc manifestement à montrer en Paulin non pas simplement un juste selon la loi naturelle mais une image du Sauveur; et ceci nous est confirmé dans la mesure où plus loin, au paragraphe 25, il nous présente Paulin exécutant «ce qu'il voit faire au Christ comme s'il reproduisait l'image de modèles et d'archétypes»¹. Pour lui, Paulin est donc un Melchisédech dans la mesure où il est aussi une image du Christ; la seule différence est que Melchisédech en était une préfiguration, Paulin en est le reflet par une imitation volontaire et par l'exercice même de son ministère.

Il est assez clair en outre qu'il ne s'agit pas du seul Paulin, mais à travers lui de la fonction épiscopale. Ce sont les pouvoirs des évêques sur leur communauté qu'Eusèbe essaie de légitimer et de célébrer dans ce passage. C'est en tant qu'évêque que Paulin est un nouveau Melchisédech et c'est donc au fond l'épiscopat tout entier qu'Eusèbe range sous le patronage de Melchisédech. La distinction origénienne entre les grands pontifes qui sont de l'ordre d'Aaron et le Sauveur qui seul est de l'ordre de Melchisédech tend à s'évanouir. L'évêque, reflet terrestre du Sauveur qu'il cherche à imiter, est par l'exercice de son ministère admis dans l'ordre du roi de Salem.

2. Dès lors s'explique beaucoup mieux cette sorte d'équivalence presque choquante qu'Eusèbe établit entre Aaron et Melchisédech. Alors qu'ailleurs il reproduit lui-même avec une relative fidélité, tout au moins littérale, l'opposition traditionnelle entre les ordres que représentent les deux hommes, ici il les associe dans une même comparaison; c'est donc qu'il ne garde présent à l'esprit que le caractère commun des deux ordres qui est de représenter dans chaque cas un sacerdoce éminent. Aaron comme Melchisédech représente l'ordre des grands pontifes et, s'il était vraiment attentatoire d'unir leur nom quand Melchi-

¹ H. E. X 4, 25.

sédech était la préfiguration du seul Christ, il devient presque naturel de le faire quand le nom de Melchisédech peut servir à célébrer la dignité de l'épiscopat chrétien.

Dans cette formule, Aaron et Melchisédech n'incarnent plus deux ordres de sacerdoces, l'un terrestre, l'autre humain, en opposition l'un avec l'autre, mais plutôt la continuité du pontificat suprême à travers les différentes étapes de l'histoire: la loi naturelle, la loi mosaïque et l'Evangile. C'est pourquoi loin de se tourner le dos ils sont maintenant réconciliés et paraissent assurer comme une permanence qui prépare les voies à Paulin et à l'épiscopat chrétien. C'est dans cette perspective qu'Aaron est relevé de sa pénitence. Et l'on est tenté de songer aux propos de Napoléon revendiquant l'héritage de tous les gouvernements français depuis la monarchie jusqu'au comité de Salut Public. Eusèbe met l'accent sur une forme de solidarité et l'on pourrait en caricaturant avancer que pour lui l'équivalence des fonctions semble primer la différence des ordres.

Il convient sans doute de ne pas surestimer l'importance d'une question qui peut paraître de pure phraséologie, mais la phraséologie officielle peut être aussi révélatrice d'une mentalité que les démarches scrupuleuses de l'exégète; et l'emploi d'une telle formule, à sa manière audacieuse, est dans un rapport trop direct avec l'environnement historique pour être fortuit. Nous nous trouvons en effet au lendemain de la victoire de l'Eglise qui s'organise avec éclat au sein des cités. La puissance de l'évêque n'est plus cette autorité surtout morale exercée sur une communauté en lutte, mais un pouvoir de plus en plus officiel, entouré des prestiges et des honneurs de la respectabilité sociale, qui s'étend et se fortifie à l'instar de celui des fonctionnaires impériaux. Le développement des institutions, installations et édifices dépendant de ces communautés ne devait pas manquer de relever le prestige de l'évêque qui en avait l'initiative ou en recueillait le mérite. Ne nous étonnons pas que dans une cérémonie comme celle de la dédicace de la Basilique de Tyr, au milieu de cette liesse et de cette pompe, soit célébré l'éloge de l'évêque organisateur et en même temps affirmée l'autorité de la fonction épiscopale en elle-même.

Il est naturel que dans la joie de la victoire, dans la légitime exaltation que procurent le bonheur de l'œuvre accomplie et la noble ambition des entreprises à réaliser, un certain esprit de corps ait développé sa propre doctrine en bousculant parfois et

en gauchissant les formules par ailleurs interprétées dans le plus grand respect de la tradition. L'épiscopat garantit son autorité à travers le personnage de Melchisédech par l'affirmation d'une double solidarité: dans l'échelle des valeurs spirituelles, solidarité avec l'ordre de sacerdoce suprême, celui du Christ représenté par Melchisédech; dans le temps de l'histoire, solidarité avec les grands-pontificats des grandes périodes successives et là encore Melchisédech représente le premier maillon. De cette tendance latente nous trouvons un exemple plus éclatant encore que relève M. Simon dans l'écrit athanasien du IV^{me} siècle *Sur Melchisédech* (PG 28, 523). Le roi de Salem y est représenté comme une sorte de chef de l'Eglise; et Abraham et ses compagnons qui communient sous sa direction sont au nombre de 318 comme les pères de Nicée; c'est la première réunion de l'Episcopat dont Melchisédech devient comme le patron¹.

En somme les phrases d'Eusèbe sont comme un discret témoignage dans une évolution que M. Simon a excellemment définie: «A mesure que l'Eglise s'achemine vers les formes définitives d'un sacerdotalisme ritualiste, Melchisédech se détache de la polémique . . . il est, si l'on peut dire, le lieu idéal où convergent toutes les figures sacerdotales ou conçues comme telles de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, il est le Sacerdoce». Ne voyons dans la pensée d'Eusèbe ni confusion, ni duplicité. Sa réflexion théologique, relativement au personnage de Melchisédech, après avoir subi une indéniable mais modeste évolution, se prolonge ici, dans l'exaltation momentanée du triomphe et de ses légitimes espérances, par une formulation audacieuse mais sans lendemain dans son œuvre, où se trahit, avec une peu de vanité épiscopale peut-être, une prise de conscience qui intéresse en lui l'historien, le théologien et le pasteur: la certitude que l'histoire a assuré dans une lente continuité et à travers des formes diverses le maintien et le succès de la vraie religion.

¹ De son côté Aaron ne deviendra-t-il pas chez Cyrille d'Alexandrie, quelque cent ans plus tard, le type de Jésus-Christ, cependant que son sacerdoce sera reconnu comme un authentique sacerdoce en esprit et en vérité.

John Damascene's "Infinite Sea of Essence"

L. SWEENEY S. J., Saint Louis

"What title best fits God?" asks John Damascene in Book One of his *Expositio de Fide Orthodoxa*¹. "That of He Who Is," his answer runs, "as God Himself indicated, for when conversing with Moses on the mountain, He said: 'Say to the children of Israel: He Who Is has sent me.' For, like some infinite and in-

¹ In M. Lequien's eighteenth-century edition and translation (which is reprinted in Migne, *Patrologia Graeca* 94-96), *Expositio de Fide Orthodoxa* is the title for the third and last part of John's *Πηγή γνώσεως* or *Fons Scientiae*. This three-fold division (*Dialectica*, *De Haeresibus* and *De Fide Orthodoxa*) has no basis in the MSS, with most having only *Dialectica* and *De Fide Orthodoxa*. For this and other textual information, see Basilius Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* [hereafter referred to as Studer], Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956, p. 17 sq.; D. Stiefenhofer, *Des Heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1923, p. xi sq.; J. M. Hoeck, "Stand und Aufgaben des Damaskenos-Forschung", *Orientalia Christiana Periodica*, 17, 1951, 5-60.

For recent editions of the medieval translation, see St. John Damascene, *Dialectica*: Version of Robert Grosseteste [hereafter referred to as Grosseteste], Vol. 6 of Franciscan Institute Publications (Text Series), ed. Owen A. Colligan O. F. M., St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1953; Saint John Damascene, *De Fide Orthodoxa*: Versions of Burgundio and Cerbanus [hereafter referred to as Burgundio], Vol. 8 of Franciscan Institute Publications (Text Series), ed. Eligius M. Buytaert O. F. M., St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1955. A critical edition of the Greek text is being worked upon at the Byzantine Institute of the Benedictine Abbey of Scheyern in Bavaria (see J. M. Hoeck, op. cit., p. 5).

In the present paper we shall use the Greek text edited by M. Lequien and reprinted by Migne, PG 94-96. We shall also use Lequien's Latin translation, printed in the same volumes of Migne, as well as Burgundio's, edited by Buytaert (see preceding paragraph), for *De Fide Orthodoxa*. We shall frequently refer to Frederic H. Chase's generally fine English translation - see Saint John of Damascus, *Writings* [hereafter referred to as Chase], transl. Frederic H. Chase, Vol. 37 of *Fathers of the Church*, New York: Fathers of the Church, Inc., 1958.

determinate sea of essence, He has and contains within Himself all beings¹."

Such is his reply and, if we discount as an interpolation the next sentence of the text as found in Migne, which counsels following Dionysius's lead so as to establish the priority of good over being², John immediately passes on to discuss the second best name and remains silent on what an "infinite and indeterminate sea of being" might mean.

That enigmatic phrase of Damascene (d. ca. 750)³ provides the topic for the present paper. Why is God termed "an infinite, indeterminate sea of essence?" What do *apriros* and *aoristos* there indicate?

Difficulties Encountered

These latter questions are not easy to handle because of John's very silence. Within the pages of *Fons Scientiae* he speaks of God as infinite in at least fifteen passages⁴, in some of which he un-

¹ De Fide Orthodoxa I 9, PG 94, 836 B; Burgundio, p. 48, l. 13 sq.; Chase, p. 189. The crucial lines of the text are: "Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὴν ἔχει τὸ εἶναι, ὅλον τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον."

Damascene's sources for this paragraph: Pseudo-Cyril, De Trinitate c. 11, PG 77, 1145 B; Gregory Nazianzus, Oratio 38, 7, PG 36, 317 B. For this latter author, infinity seems to be synonymous with eternity and incomprehensibility, as the sentence immediately preceding the borrowed text shows. See also Gregory Nazianzus, Oratio 45, 3, PG 36, 625 C, where the text is found again.

The first mentioned source is anonymous. It is included by Migne among the writings of Cyril of Alexandria but was written ca. 700. It may possibly have been written by Damascene himself as the initial draft of his De Fide Orthodoxa. See Studer, p. 24, n. 84. Also see J. de Guibert, «Une source de S. Jean Damascène 'De Fide orthodoxa'», Recherches de science religieuse 3, 1912, 358–359 for an analysis of its contents; 360 sq. for a comparison of Doctrina Patrum [an anonymous Greek *florilegium* of the seventh and eighth centuries — see below, p. 250, n. 2], De Trinitate and De Fide Orthodoxa.

² Such is the advice of X. le Bachelet, «Dieu (sa nature d'après les Peres)», Dictionnaire de théologie catholique IV 1, col. 1129. Also see Migne, PG 94, 836 A, note 31.

³ For biographical information on Damascene, see M. Jugie, «Jean Damascène (Saint)», Dictionnaire de théologie catholique VIII 1, cols. 693–696; J. M. Hoeck, op. cit., pp. 6–13; Studer, p. 7 sq.; Chase, pp. v–xviii.

⁴ His other works contain at least fourteen passages on divine infinity. These are listed and analyzed in L. Sweeney S. J., "John Damascene and Divine Infinity," New Scholasticism 35, 1961, 81–83.

On the general problem of divine infinity, see E. Gilson, «L'infinité divine chez saint Augustin», Augustinus Magister, Paris: Études Augustiniennes 1954, I, 569; L. Sweeney, S. J., "Divine Infinity: 1150–1250," Modern

folds the meaning of the term rather clearly and with some detail¹.

But in others he is non-committal inasmuch as he gives little or no explicit indication of what he means. Among these latter are professions of faith, where without comment John lists attributes of the God in Whom he believes. "We both know and confess that God is . . . eternal and everlasting, uncreated, unchangeable, inalterable, simple, uncompounded, incorporeal, invisible, impalpable, uncircumscribed, infinite (*ἄπειρος*), inconceivable, uncontained, incomprehensible, good . . ."² In another text he uses infinity to help establish a further divine attribute. "Is God incorporeal?" he asks in chapter four. "Evidently yes, for how can that be a body which is infinite and indeterminate (*τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον*), formless, impalpable, invisible, simple and incomposite³?" In still other texts John joins the adjective directly to nouns. Who can sufficiently admire, he asks, "the infinite and incomprehensible wisdom" (*τὴν ἄπειρόν τε καὶ ἀκατάληπτον σοφίαν*) of Him Who created heaven and earth⁴?

Obviously the phrase under discussion occurs in a non-committal text of this last sort, since infinity is immediately joined to a noun ("like an infinite and indeterminate sea of essence") and this, without our author's clarifying its meaning.

Schoolman 35, 1957, 38–51; idem, "Some Mediaeval Opponents of Divine Infinity", *Mediaeval Studies* 19, 1957, 233–245. For a brief analysis of Augustine's position, see idem, "Lombard, Augustine and Infinity," *Manuscripta* 2, 1958, 24–40. For Plotinus's position, see idem, "Infinity in Plotinus," *Gregorianum* 38, 1957, 515–535 and 713–732; idem, "Plotinus Revisited," *ibid.*, 40, 1959, 327–331. For a different interpretation, see W. Norris Clarke S. J., "Infinity in Plotinus: a Reply," *ibid.*, 40, 1959, 75–98.

¹ These are discussed below, p. 258 sq. Also see L. Sweeney S. J., "John Damascene and Divine Infinity", pp. 91–102.

² *De Fide Orthodoxa* I 2, PG 94, 792C; Burgundio, p. 14, l. 14; Chase, p. 167. Sources: Pseudo-Cyril, *De Trinitate* c. 1, PG 77, 1120A; *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Ed. F. Diekamp, Münster in Westf.: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1907, C. 1, sect. 19, p. 8, l. 1 sq.

Also see *De Fide Orthodoxa* I 8, PG 94, 808C; Burgundio, p. 28, l. 3; Chase, p. 176. Sources: Pseudo-Cyril, *De Trin.* c. 7, PG 77, 1120D. Also *De Fide* I 14, PG 94, 860A; Burgundio, p. 63, l. 3; Chase, p. 201.

³ *De Fide* I 4, PG 94, 797B; Burgundio, p. 19, l. 5; Chase, p. 170. Sources: Pseudo-Cyril, *De Trin.* c. 3, PG 77, 1124A; Gregory Nazianzus, *Oratio* 28, 7, PG 36, 33B. Gregory is also non-committal about the meaning of infinity in this passage.

⁴ *De Fide* II 10, PG 94, 909C; Burgundio, c. 24, p. 106; Chase, p. 230.

This lack of clarification, then, is the first difficulty encountered in handling the present topic.

A second obstacle arises in that the very wording of the phrase almost automatically suggests a possibly misleading and erroneous interpretation — that the divine reality itself is infinite. This interpretation is almost automatic because what has become the traditional and Christian notion of divine infinity as a direct attribute of God Himself has so permeated the minds and hearts of some scholars that whenever any author describes God as infinite (whether in power or in wisdom or in duration or even because nonbeing), they are prone automatically to read the text as affirming the divine reality itself to be infinite¹. Confronted with the current text from Damascene, such exegetes most likely would unhesitatingly avow that the words obviously mean what they seem almost to state: the divine essence is itself infinite and indeterminate.

But this interpretation, I submit, may be erroneous and others are possible and even much more probable, as can perhaps be easily seen if we briefly sample the history of divine infinity.

Historical Facts

First of all, there have actually been authors much more ready to describe the divine reality as finite than infinite, which they reserve merely to depict God's relations with creatures. Take, for instance, a pagan Greek author who antedates Damascene by almost three centuries. "Is the One infinite?" asks Proclus (d. 485). No, He is above both finitude and infinitude or, if you insist, He is finite rather than infinite. Whenever a question of opposite terms arises, he explains, we should apply neither to the One or, at most, only the better of the pair. For instance, "one-many" and "cause-effect" are such opposites. We may say that the One is beyond oneness and multiplicity and beyond cause and effect, or that He is one or a cause, but never that He is many or an effect. Similarly as regards "limit-infinity": we may say that the One is above both limit and infinity or that He is limit (since in Plato's *Laws* God is called "measure" as determining the being, power and perfection of all). But we may not

¹ This tendency would, I suggest, be non-existent or at least minimal in a different milieu — for example, back in the times of Plato and Aristotle or, even, of Plotinus.

affirm that He is infinite — except only in the sense that He is “beyond limit” as that which measures others without needing any measure for itself except itself and, thus, as that which is unencompassed by a cause, by time, or by any of its inferiors¹.

Here, then, is one who prefers to call God Himself finite, Whom he refuses to call infinite except as transcending all else.

Another such is a Christian theologian who comes five centuries after Damascene. “Is God infinite?” asks St. Albert the Great. Yes, because He is not contained by place, by time or by any created intellect. He does, though, comprehend Himself through the actual identity between Himself as knower and as known and, thus, He is finite with respect to Himself (*unde sibi non est infinitus*)². In fact, he continues, one may never make God infinite in such a way as to deny that He is Himself *finis*. Rather with reference to the determination found in a *finis*, God is the most finite of all both in power and in whatever else He is (*sed potius finitione qua finis dicitur finitus, finitissimus omnium Deus et potentia sua et quidquid ipse est*)³.

¹ Proclus, In Platonis Parmenidem Commentaria, ed. Victor Cousin, Paris: Aug. Durand, 1864, col. 1123, l. 33 to col. 1124, l. 27. See the entire section beginning with col. 1118. But see below, p. 263, n. 1.

² Albert, In I Sent., d. 43, C, a. 1, sol. (Borgnet ed., XXV, 378–379): [*Infinitum*] *dicitur enim negative, ut dicatur non finitum. Et sic diximus supra quod si vis fiat in verbo, Deus est infinitum, id est, non finitum; et punctum est infinitum et forma et locus et omne illud quod est finis et nullo modo finitur; tamen aliter Deus quam alia: quoniam Deus non finitur tripliciter, scilicet intellectu diffiniente, cujus est diffinire, eo quod circumspicit totam rem per terminos essentiae rei. Et sic solus Deus finit se, quia suum intellectum nihil sui latet, et sic comprehendit se Deus, quia aliter suus intellectus esset minor quam ipse; unde sibi non est infinitus. Hoc modo autem non finitur ab aliquo alio intellectu, nec loco, quantumcumque sit in expansio sive re sive intellectu: etiamsi ponantur multi mundi quotcumque, non finitur illis Deus, sed magis finit et continet, ut supra dictum est. Nec tempore finitur, quia nunc suae aeternitatis durando excellit tempus ante et post.*

See also d. 9, K, a. 18, sol., p. 299: *Unde nullo modo est ibi infinitum sic acceptum, nisi hoc modo quo supra dictum est, quod infinitum est non finitum vel mensuratum tempore, loco vel potestate comprehendentis intellectus . . . Licet ipse sibi finitus sit, tamen non finitur ad aliquid creatum, cum semper sit non inclusus sed extra incomparabiliter.* For a competent interpretation of Albert's text, see Francis J. Catania, “Divine Infinity According to Albert the Great's Commentary on Lombard's Sentences”, Unpublished Ph. D. Dissertation. Department of Philosophy, St. Louis University, 1959, pp. 151–167.

³ In I Sent., d. 43, C, a. 1 ad 1, p. 379. See Catania, op. cit., p. 209 sq. Also see L. Sweeney S. J., “Some Mediaeval Opponents”, pp. 244–245 and notes 37–40.

Moreover, some authors have actually stated that the divine essence is infinite and yet did not intend such infinity as its direct attribute. "Is the divine essence infinite?" asks the author of the *Summa Theologica* erroneously ascribed to Alexander of Hales. After having answered affirmatively, our author then practically equates such infinity in one of its meanings with mere omnipresence. If we understand "infinite" in contrast with "finite," he explicates, then an item is the latter whenever it is present in so many places that it cannot be in more. But the divine essence is within all existents and yet it would be present even to infinitely more should these actually exist. Hence, the divine essence is infinite¹. Manifestly, only the existents within which God is potentially present are directly classifiable as infinite, and infinity belongs to the divine essence only in reference to them and, thus, through what might be termed "extrinsic denomination." Although predicated of God Himself, infinity here is not His immediate

Albert seems to be aware of Proclus's position that God is above both infinity and infinitude. See In I Sent., d. 9, K, a. 18, sol., p. 299: *Ista quaestio [an generatio Filii a Patre sit finita vel infinita] in divinis non habet locum, quia nec ibi est finitum nec infinitum*; Liber de Causis et Processu Universitatis, II, tr. 3, c. 4 (Borgnet ed., X, 555): *Si proprie loqui vellemus, est supra finitum et supra infinitum omnia excellens*. Like Proclus he also affirms that *finis* rather than *infinitus* may be predicated of God because it is the more perfect. See In I Sent., d. 43, C, a. 1, sed contra 5, p. 378: *Item, nobilior est semper Deo attribuendum; finis autem nobilior est; ergo melius est ut sua potentia dicatur finis quam ut dicatur infinita*.

¹ Alexandri de Hales *Summa Theologica*, Pars I, c. 1, sol. (Quaracchi ed., no. 34, p. 56): *Sed tamen infinitum dicitur tripliciter: scilicet negative, privative, contrarie sive disparate. . . . Infinitum contrarie est quod habet contrariam dispositionem sive disparatam ad finiendum. . . . Similiter si dicatur infinitum disparate, sic adhuc est infinita, quia habet disparatam dispositionem respectu finitatis: dicimus enim aliquid finitum, cum in tot est quod non potest esse in plura. In Deo autem est dispositio disparata respectu huius, quae est quod divina essentia est in omnibus et extra omnia, et adhuc, si essent infinita, impleret illa*. See *ibid.*, Contra "b", p. 55: *Dicimus quod se extendit divina essentia in omni esse rerum, sicut sua potentia in omni posse; sed hoc modo essentia est infinita. — Probatio quia potentia eius est infinita: quia non est in tot nec potest esse in tot quin adhuc possit esse in plura; ergo, si similiter non est dicere de divina essentia quod ita sit in essentiis rerum nec possit esse quin adhuc possit esse in pluribus, constat quod ipsa est infinita*. Also *ibid.*, Contra "d": *Deus est ubique, nec tantum potest cogitari ubi sit quin adhuc possit dici quod ultra sit. Sicut ergo corpus diceretur infinitum quod totum mundum replet et ultra, si essent mundi infiniti, ita divina essentia debet dici infinita*. Also see *ibid.*, Contra "c".

attribute and is synonymous with omnipresence or, better, "infini-presence"¹.

What is more, one author for whom infinity is unmistakably an attribute directly predicable of the divine essence itself bases his position upon a highly developed metaphysics of matter and potency. "Is the divine being infinite?" asks Thomas Aquinas².

¹ I am not denying that perhaps Pseudo-Alexander may also have had an infinity which is a direct attribute of the divine essence (although his explanation is ambiguous). See Alexandri de Hales Summa Theologica, sol., p. 56: *Sed tamen infinitum dicitur tripliciter: scilicet negative, privative, contrarie sive disparate. Infinitum negative dicitur per abnegationem finis, et sic dicitur infinitum idem quod non finitum, et hoc modo infinitum est quod non est natum finiri. . . . Primo modo divina essentia est infinita, quia non habet finem sed est finiens omnia: neque enim est nata finiri.*

Rather, my point is this. In his position one sort of infinity explicitly linked with God's essence turns out to be synonymous with mere omnipresence and, thus, is a direct attribute of the creatures to which He is present. Therefore, his text is a concrete proof that the mere expression, "infinite essence", should not automatically be taken to mean the essence itself is infinite. The phrase alone is not sufficient evidence in Pseudo-Alexander or in any other author that infinity is an immediate property of God's very being unless it is complemented by explicit texts to that effect.

² Some evidence exists that Richard Fishacre (d. 1248) may be another such author inasmuch as he seems to state that God Himself is infinite as a substance completely free from matter and its limiting determination: *Palet quod [Deus] est infinitus virtualiter . . . quia in infinitum elongatus est ab impedimentis et materia, cum sit substantia omnino separata* (Commentarium in Librum I Sententiarum, d. 2, c. 1, sol., q. 3, Ermatinger ed., Modern Schoolman 35, 1958, 227, lines 328-331). Yet his relevant statements so far discovered are perhaps too few to give certitude on this point. For an analysis of his doctrine, see L. Sweeney S. J. and Charles J. Ermatinger, "Divine Infinity According to Richard Fishacre", Modern Schoolman 35, 1958, 191-212.

Is St. Bonaventure also such an author? Certainly he explicitly faces the problem of whether the divine essence is infinite and answers affirmatively. See Commentarium In I Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi, d. 43, a. unicus, q. 2: *Utrum ipsa essentia divina sit infinita sicut potentia* (Quaracchi Minor ed., p. 608); Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis, q. 4, a. 1: *Utrum divinum esse sit infinitissimum* (Vol. V of Opera Omnia, Quaracchi edition).

Previously such an affirmative answer was sufficient indication that an author made infinity a characteristic of the divine being itself. See L. Sweeney S. J., "Infinity in Plotinus", p. 515, n. 2. But my experience with Pseudo-Alexander of Hales (see above, p. 253, n. 1) has shown the inadequacy of such evidence. Since, then, no detailed investigation of Bonaventure's texts has yet been made, no verdict on Bonaventure's position can be given until later.

I must confess that I am beginning to suspect that a more careful reading of texts in Thomas Aquinas's contemporaries may indicate that this doctrine of divine infinity as an attribute of the essence itself is perhaps a more personal achievement of his than I formerly realized.

Yes, because it is absolute, has no recipient but is entirely subsistent. But whatever is received in another is thereby determined and limited. Therefore, the divine being is itself completely infinite because it is itself totally without the limiting determination of any recipient, and infinite too is His essence, goodness, power and every other attribute, all of which are actually identical with the divine being¹.

In this explanation, then, infinitude is indubitably a direct property of God's very essence because this latter is entirely subsistent and, thus, free from all confining determination of matter and of potency. Seemingly, though, this position necessarily presupposes at least two basic ontological realizations, of which the first is that matter and, in general, any sort of potency are real constituents of created existents. Secondly, such constituents exercise their own brand of determination within an existent: just as form and, in general, any act determine their recipients by conferring perfection, so too matter and potency in their own way determine by limiting the form and act they receive². If an author has developed this two-fold metaphysical awareness, then by excluding from the divine essence matter and all potency, together with their concomitant determining limitation, he can simultaneously declare God's very being to be itself infinite. If not, this declaration seems impossible³.

¹ In I Sent., d. 43, q. 1, a. 1, sol. (Mandonnet ed., p. 1003): *Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit.*

That Thomas continues to give the same answer in his late writings, see S. T., I 7, 1 resp. (Leonine manual ed., p. 32); III 10, 3 ad 1, p. 87.

² See L. Sweeney S. J., "Divine Infinity: 1150–1250", pp. 48–51; idem, "Infinity in Plotinus", pp. 731–732.

³ One should note that I do not necessarily mean that Thomas's theory of divine infinity is alone correct or even best. Such considerations are beside the point.

What is relevant, though, is that he is one for whom infinity is indisputably linked with God's being because of this latter's freedom from the determining limitation of matter and of all potency. Perhaps later on parallel connections of divine infinity and being, based upon different metaphysical insights, will be discovered in other authors. If so, one will have to re-read and perhaps re-interpret previously analyzed writers. But up to this time no such positions have come to light and, actually, seem impossible on the theoretical level. How else can the divine reality itself be infinite except in terms of that very

Such, then, are historical facts counseling caution when one interprets Damascene's dictum in chapter nine. For some writers (Proclus, Albert) finitude is preferable to infinity, which is approved only when God is seen in relation to creatures. For still others (Pseudo-Alexander of Hales) an infinity of divine essence is coterminous merely with omnipresence or infinity-presence. Lastly, for Aquinas infinity is directly predicable of God's very being but demands a previous commitment to a rather highly refined position on matter and potency.

Although the third fact is most relevant to our paper, still the other two also have exegetical value. The first is a general reminder that divine being and infinity need not be inseparable companions, since at certain times and locales finitude was the property *par excellence* of God's reality, while infinity expressed only His *rapport* to creatures. Hence, investigating John's statement that God is "like an infinite sea of essence" is not totally meaningless, and possibly his simile may camouflage quite a different doctrine¹. The second fact gives our investigation even more significance, for it warns that a writer can explicitly call the divine essence infinite without intending infinity as an immediate characteristic of that essence.

The third fact makes clear how questionable or even unlikely it is for Damascene to have meant infinity as a direct attribute of God's being. Although such a meaning is possible, still to my present knowledge John never expresses and, in fact, seems to lack the ontological doctrine it requires. True enough and in line with all other theologians, he frequently affirms that God is immaterial and incorporeal², but matter is not so much a real component of an existent as the mere aspect of mutability

reality and the absence within it of limiting determination? What other components within existents cause such determination besides matter and, in general, potency?

¹ Damascene's conception of infinity as unfolded in his informative passages (see below, p. 258 sq.) is similar to Proclus's and Albert's at least insofar as for all three infinity expresses God's transcendence over what is subsequent and inferior.

² Immateriality is consistently listed among other divine attributes. For example, see *De Fide* I 2, PG 94, 792C; I 14, PG 94, 860A.

Also see *De Fide* I 4, PG 94, 797B; I 8, PG 94, 13B; IV 16, PG 94, 1169C; *De Imaginibus Oratio* II 5, PG 94, 1289B; II 11, PG 94, 1293D; III 4, PG 94, 1312D; III 9, PG 94, 1332B; *Vita Barlaam et Joasaph* c. 6, PG 96, 905A; c. 24, PG 96, 1077C.

characterizing every creature, even angels¹. As I read the evidence, then, John probably does not apply infinity to the divine essence itself in chapter nine and such an interpretation would be misleading and erroneous.

On the other hand, other interpretations are possible and are more compatible with what our author does state elsewhere on

¹ See De Fide II 3, PG 94, 865 B sq., where immateriality, immutability and the uncreated are contrasted with the material, the mutable and creaturehood and where every creature in virtue of its very nature as creature is mutable and material to such an extent that the latter two terms seem interchangeable. The text reads as follows: "An angel is an intellectual substance, ever in motion (*δεικνύητος*) . . . Compared with us, an angel is said to be incorporeal and immaterial, although in comparison with God, who alone is incomparable, everything proves to be gross and material, for only the Divinity is truly immaterial and incorporeal. (*Ἀσώματος δὲ λέγεται, καὶ ἄυλος, ὅσον πρὸς ἡμᾶς· πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεόν, τὸν μόνον ἀσύγκριτον, παχὺ τε καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται· μόνον γὰρ ὄντως ἄυλον τὸ θεῖον ἐστὶ καὶ ἀσώματον*.) So an angel is of a nature which is rational, intelligent, free, and variable in judgment, that is, subject to voluntary change. It is only the Uncreated which is unchangeable. Also every rational being is free. The angelic nature, then, in so far as it is rational and intelligent, is free; while, in so far as it is created, it is changeable and has the power to persevere and progress in good or to turn to evil." (Chase, pp. 205–206). For another expression of the same position, see *Dialogus Contra Manichaeos* 68, PG 94, 1568 A.

Also see De Fide I 4, PG 94, 797 B: after having established that God is incorporeal because He is infinite and indeterminate, formless, impalpable, invisible, simple and incomposite [note that God is incorporeal because He is infinite and not *vice versa* – this latter position would reveal quite a different metaphysics], Damascene then shows that the immutable and the incorporeal go hand in glove.

Hyle is discussed in other texts, which, however, do not seem directly relevant since there it seems to signify the four elements or, more generally, what an Aristotelian would call "second matter". See, for example, De Fide II 5, PG 94, 880 A: "God brought all things from nothing into being: some, such as heaven, earth, air, fire, and water, from no pre-existing matter (*ἐκ προϋποκειμένης ὕλης*); and others, such as animals, plants and seeds, He made from those things which had their existence directly from Him. For by command of the Creator these last were made from earth, water, air and fire." Perhaps such is the meaning matter assumes in *Dial. Contra Manichaeos* 10, PG 94, 1513 C; 24, PG 94, 1528 C sq.; 61–66, PG 94, 1556 B–1561 A.

Although an exhaustive study of Damascene's attitude on matter remains to be made, still texts so far analyzed reveal his tendency to equate matter, mutability and creaturehood. Should future research disclose him to have posited matter as a real component within existents which is really distinct from the form it receives and which determines by limiting this latter, then John could indeed have applied infinity to God's essence and intended it as His direct attribute. In that case Aquinas would not have invented (see above, p. 254 note 2) that conception of infinity but perhaps have rather revived it.

the very topic of infinity. Let us briefly scrutinize such informative passages.

Informative Texts

The first occurs within his discussion of quantity in *Dialectica*, chapter forty-nine. A distinction must be made, he advises, between measure or number itself and that which is measured and numbered. The former is quantity, the latter is the quantified or *quanta*¹. These *quanta* are either discrete (for example, number and speech) or continuous (time, space, line, surface and solids)². Now any of those seven quantified items may be finite or infinite.

That is finite which can be measured or numbered. On the other hand, that is infinite which by some degree of excessiveness exceeds all measure and number³. (*Ἐτι τοῦ ποσοῦ, τὸ μὲν ἔστιν ὠρισμένον, τὸ δὲ ἀόριστον. Ὁρισμένον μὲν ὅν ἐστι τὸ δυνάμενον μετρεῖσθαι ἢ ἀριθμεῖσθαι. Τὸ δὲ ἀόριστον, τὸ ὑπεροχῇ τι ὑπερβάλλον πᾶν μέτρον, καὶ πάντα ἀριθμόν.*)

As so depicted, infinity involves at least two essential characteristics, of which the first is that of transcendency. That which is infinite transcends any measure one may wish to take. For example, a line is infinite inasmuch as it can never be so long but that one can conceive it even longer and, thus, as exceeding any definite line. Number is infinite because no matter how large a definite sum is taken, you can always consider a larger one.

The second characteristic is that what is thus infinite always involves a comparison to something which is distinct from and other than itself, with the result that its infinity is always relative. For example, one hundred tons of sand, if compared to one ton, exceed the latter and, thus, are describable as "infinite," although the term here becomes synonymous merely with "larger than" or, more generally, with "great" or "very great."

Up to this point what John has said immediately applies to strict quantity. He next turns to God.

¹ *Dialectica* c. 49, PG 94, 624B; Grosseteste, c. 33, p. 30, l. 10; Chase, p. 73. Source: Ammonius, In *Aristotelis Categorias Commentarius*, Vol. IV, Pars IV of *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Ed. A. Busse, Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1895, p. 54 sq.

² *Dialectica* c. 49, PG 94, 625C; Grosseteste, p. 31, l. 69 sq; Chase, 75.

³ *Dialectica* c. 49, PG 94, 625C; Grosseteste, p. 31, l. 69 sq.; Chase, 75.

And the terms great and very great are also used in the sense of infinite, as when we speak of “the very great compassion of God” or “the great mystery of the dispensation of God the Word”¹. (*Καὶ λέγεται μέγα καὶ πολὺ ἀορίστως, ὡς λέγομεν πολλὴν τὴν εὐσπλαγχνίαν τοῦ θεοῦ, μέγα τὸ μυστήριον τῆς τοῦ θεοῦ Λόγου οἰκονομίας*).

In line with the characteristics which we have previously noted, “infinite” with reference to God is interchangeable with “great” and “very great” and means, simply and somewhat vaguely, that which transcends the ordinary and, in the last analysis, the created. Thus God’s compassion is “infinite” insofar as it is so great as to surpass any human compassion we have actually experienced or will possibly experience. “Infinite” also is the mystery of the Incarnation, because how a God becomes man and yet remains perfect God exceeds any so-called mystery in the natural universe and totally transcends human understanding.

This first sort of divine infinity, then, arises out of a comparison with the human and the created, which God is “greater than” and thereby transcends. “To be infinite,” accordingly, signifies merely “to be very great — so great, in fact, as to exceed any term of comparison”².

The other four informative passages are similar to the first, since each involves its own kind of transcendency, and hence are clear with little or no analysis. God is so great as to transcend the grasp of any created intellect, and here infinity is synonymous with incomprehensibility³. He is above time and change, and

¹ *Dialectica* c. 49, PG 94, 628 A; Grosseteste, p. 32, l. 81 sq.; Chase, pp. 75–76. Source: Nothing in Ammonius (see above, p. 258, note 1) seems to directly correspond to this section of Damascene’s text.

² Such infinity need not indicate that the divine substance itself is infinite, because it expresses rather the rapport between creatures and God and not the divine substance itself.

Because of its very vagueness and generality, this notion of infinity is also extremely pliable and, thus, is applicable to practically any situation where God is seen in reference to creatures. As examples of such applications, see *Vita Barlaam et Joasaph* c. 35, PG 96, 1196 A; *Homilia I in Dormitionem B. V. Mariae* 3, PG 96, 704 A; *Dialectica* c. 31, PG 94, 600 A; *Homilia II in Nativitatem B. V. Mariae* 7, PG 96, 689 A. This last is almost certainly not authentic (see J. M. Hoeck, op. cit., pp. 37–38).

³ *De Fide* I 13, PG 94, 853 B; Burgundio, p. 59, l. 48 sq.; Chase, p. 198: “Only God can be described as uncircumscribed, for He is beginningless, endless and all-containing, although He Himself is contained by no comprehen-

here infinity is interchangeable with eternity¹. Again, His power is greater than an endless number and variety of effects. Since the size of power is computed in view of its effects, He may be termed omnipotent or, more accurately, "infini-potent"². Finally, precisely because He is Being, He is beyond all created beings whatsoever and, thus, is hyperentitative and nonentitative. Here infinity is coterminous with nonbeing, *apeiros* becomes interchangeable with *hyperousios*³.

If we now reread the sentence at issue, "Like some infinite and indeterminate sea of essence, God has and contains within Himself all beings," in the light of those five passages, what does it mean? First of all, the divine substance is so exceedingly great as to embrace within itself all creatures. Or God's essence, which comprehends all created being, is itself incomprehensible. Or God is simultaneously present to all creatures as they rise and fall in

sion at all. For only He is incomprehensible and infinite, known by no one, and He alone beholds Himself" (*Μόνον γάρ ἐστιν ἀκατάληπτον καὶ ἀόριστον, ἐπ' οὐδὲν γινωσκόμενον, αὐτὸ δὲ μόνον, ἑαυτοῦ θεωρητικόν*).

¹ See De Fide I 5, PG 94, 801 A; Burgundio, p. 22, l. 15; Chase, p. 173: God is in no way deficient either with respect to goodness, wisdom and power; or, secondly, with reference to time, since He is without beginning, infinite and eternal (*ἀναρχον, ἀτελεύτητον, αἰδίων . . . κατὰ χρόνον*); or finally, with regard to space, for He is incircumscribed. Also see De Fide I 8, PG 94, 808 C; Burgundio, p. 28, l. 13; Chase, p. 177; Sources: Pseudo-Cyril, De Trin. c. 4, PG 77, 1125 D; Gregory of Nyssa, Oratio Catech., Prologue PG 45. 12 A-D. Also De Fide I 8, PG 94, 813 B; Burgundio, p. 33, l. 91; sq.; Chase, p. 179. Sources: Pseudo-Cyril, De Trin. c. 7, PG 77, 1153 D sq.

² De Fide I 8, PG 94, 808 C; Burgundio, p. 28, l. 3; Chase, p. 176; I 8, PG 94, 821 B; Burgundio, p. 38, l. 193; Chase, p. 183; I 14, PG 94, 860 A; Burgundio, p. 64, l. 8; Chase, p. 201; III 1, PG 94, 984 B; Burgundio, c. 45, p. 168, l. 40 sq.; Chase, p. 268.

³ De Fide I 4, PG 94, 800 B: Since one cannot possibly say what He is in His essence, it is better to describe Him by abstraction from all things whatsoever. "For He is not to be found among beings — not that He is not but, rather, because He is above all beings and even above being itself (*Οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν· οὐχ ὡς μὴ ὢν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι*). For if knowledge has beings as its object, then what transcends knowledge also transcends essence, and conversely, what is beyond essence also is beyond knowledge. Therefore, the Divinity is both infinite and incomprehensible, and this alone is comprehensible about Him — His very infinity and incomprehensibility (*Ἀπειρον ὄν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατὰληπτον, ἢ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία*)". Also see De Fide II 3, PG 94, 869 A; Burgundio, c. 17, p. 71, l. 39; Chase, p. 206.

For a detailed discussion of all the texts cited above, p. 258, note 1 — p. 260, note 3, see L. Sweeney, S. J., "John Damascene and Divine Infinity," p. 91-102.

the current of time precisely because He is eternal and unchanging. Again, because the divine reality encompasses all created existents, it is their infinite source and, thus, is infinitely powerful. Finally, whereas each creature is restricted to this or that sort of being, the divine being both contains and yet simultaneously transcends all created being¹.

Which of those interpretations is best? All are probable as compatible with his doctrine expressed elsewhere, but perhaps the last has an edge over the others because of what Damascene says in his brief *De Recta Sententia Liber*. "I believe in the Father, Son and Holy Spirit," he writes, "one God, one principle of all things and not two, one super-divine divinity, one super-essential essence, super-good goodness, a sea of infinite and boundless essence (*μῆλα ὑπερούσιος οὐσία . . . πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀπεριορίστον*), cause of all goods . . .²." Quite manifestly, this passage is parallel to chapter nine of *De Fide Orthodoxa* and here infinity apparently points to the transcendency of God's entity. He is a sea of infinite and boundless essence precisely because that essence is above all created beings (*ὑπερούσιος*). Infinity describes its supra-entitative and, in that sense, nonentitative status; *apeiros* is identical with *hyperousios*.

May not the parallel sentence in chapter nine have a similar meaning? God encompasses and yet transcends all created being and, because of this very super-essential condition, His essence is like an infinite and indeterminate sea. He is a supra-entitative and, in that sense, non-entitative entity, which nonetheless contains all creatures.

In the light of *De Recta Sententia Liber*, accordingly, and until more and other evidence is uncovered, infinity in chapter nine of *De Fide Orthodoxa* is most probably aligned with nonbeing.

Summary and Conclusions

In *Fons Scientiae* John Damascene states that God is infinite in at least fifteen passages, in some of which he is non-committal about the term inasmuch as he gives little or no explicit indication of what he means. But in others he unfolds its meaning

¹ Such seems to be the interpretation favored by Albert the Great. See *In I Sent.*, d. 2, D, a. 13, ad q. 2 (Borgnet ed., XXV, 69). See Catania, *op. cit.*, pp. 110–131.

² *De Recta Sententia Liber* 1, PG 94, 1424 B.

rather clearly and with some detail insofar as he explains that it expresses the following facts about God. He is exceedingly great in comparison to creatures. He is incomprehensible and is eternal. He is so powerful as to have sway over an infinity of creatures. Finally, He transcends all created beings.

The sentence with which we have been concerned in the present essay ("Like some infinite and indeterminate sea of essence, God contains within Himself all beings")¹ fits among the non-committal sections, since our author chooses to remain silent on its meaning. According to one manifestly possible interpretation, it signifies that the divine being itself is infinite and, thereby, encompasses all else. This, however, is unlikely or, at least, questionable since Damascene seems to lack the requisite ontological foundation.

If we bring the sentence into line with the picture of divine infinity which he draws elsewhere, then several other possible interpretations become obvious. The divine substance is so exceedingly great as to embrace within itself all creatures. Or God's essence, which comprehends all created being, is itself incomprehensible. Or God is simultaneously present to all creatures as they rise and fall in the stream of time precisely because He is eternal and unchanging. Or because the divine reality encompasses all created existents, it is their infinite source and, thus, is infinitely powerful. Or whereas each creature is restricted to this or that kind of being, the divine being both contains and yet simultaneously transcends all created being.

Which of those five is best? If we take into account a parallel text in *De Recta Sententia Liber*², possibly the last. God embraces

¹ De Fide Orthodoxa I 9, PG 94, 836 B.

² Besides the parallel text cited in note 2 (p. 261), Damascene fairly frequently employs "sea" or "abyss" with reference to God. For example, see *Expositio et Declaratio Fidei* II, PG 95, 419 A: *Credo in unum Deum . . . abyssum essentiae imperscrutabilem, infinitam et immensam, abyssum item sapientiae et bonitatis*. (For this treatise no Greek MS has as yet been found and the Latin translation is made from an Arabic MS.) — Also see *Homilia in Sabbatum Sanctum* I, PG 96, 601 A: Who can fittingly describe the bottomless and immense sea of His goodness? (*τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος . . . πέλαγος*) — *Homilia in Sabbatum Sanctum* 4, PG 96, 605 B sq. The Trinity is "simple, uncompounded, an infinite essence, incomprehensible light, boundless power, a sea of goodness" (*δύναμις ἀπεριόριστος, πέλαγος ἀγαθότητος*). — *De Imaginibus Oratio* III 29, PG 94, 1349 B: He alone is worthy of adoration Who is "incomprehensible light, incomparable sweetness, immense beauty, an abyss of goodness, unfathomable wisdom, infinite power" (*ἀγαθότητος ἄβυσσος . . . ἀπειροδύναμις δύναμις*). — Dia-

and yet transcends all created being and, because of this very super-essential condition, His essence is like an infinite and indeterminate sea. He is a supra-entitative and, in that sense, nonentitative entity, which nonetheless contains all creatures.

According to current evidence, then, such is what Damascene appears to say in *De Fide Orthodoxa*, chapter nine¹.

logus Contra Manichaeos 15, PG 95, 1520 D: All good comes from that infinite and incomprehensible sea of goodness (*ἐκ τοῦ ἀορίστου καὶ ἀκατάληπτου πελάγους τῆς ἀγαθότητος*). — Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae 7, PG 96, 732 D: Let us praise the Word, Who is "more-than-infinite goodness, more-than-tremendous magnitude, infinite power . . . , a bottomless abyss of love . . . He Who is supra-entitative became in a supra-entitative manner an entity through a woman's womb" (*τὴν ὑπεράπειρον ἀγαθότητα καὶ τὸ ὑπερμέγεθες καὶ τὴν ἀπειροδύναμον δύναμιν . . . τὴν ἀπληστον τῆς ἀγάπης ἄβυσσον . . . ὅπως ὁ ὑπερούσιος ἐκ γυναικείας νηδὸς ὑπερουσίως οὐσίωται*). Also see Hom. II in Dormitionem B. V. Mariae 17, PG 96, 745 B. — Vita Barlaam et Joasaph c. 24, PG 96, 1077 C: I adore God Who is "eternal, infinite, boundless, incorporeal, . . . indeterminate, a fount of goodness and justice and eternal light" (*πηγὴν ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης καὶ φωτὸς αἰδίου*). — Vita Barlaam et Joasaph c. 35, PG 96, 1196 A: The sea of divine goodness is unfathomable (*τὸ τῆς ἀγαθότητος πέλαγος*).

¹ Research conducted during the interval between my writing this paper (summer, 1959) and its current publication makes necessary two changes. First of all, the paragraph on Proclus's doctrine (see above, pp. 251–252) should be ignored, since A. Chaignet's French translation of Proclus's *In Platonis Parmenidem Commentaria*, col. 1123 sq., indicates another and more accurate interpretation of that passage. I was not able to obtain a copy of Chaignet (*Commentaire sur le Parménide*, Paris, 1901–3) until after my paper was written. — Secondly, I now think that in the phrase, "an infinite sea of essence", Damascene may intend infinity as a direct attribute of the divine essence itself. This interpretation I formerly characterized as possible but unlikely and questionable (see supra, pp. 256, 262). My change in attitude has arisen because of additional reflection upon Plotinus's doctrine of infinity. One reason why P. describes The One as infinite is that He transcends all subsequent existents and, thus, is nonbeing because supra-being. Explicitly such infinity is linked with nonbeing, but it can also imply that The One is infinite in His own unique reality, as the following argumentation shows: God is infinite because He is without the form and being proper to lower levels of reality. But such form and entity involve a determination of their own. Therefore, God is without that determination and, in that sense, is Himself indeterminate or infinite. (See L. Sweeney, S. J., "Another Interpretation of Enneads, VI, 7, 32", *Modern Schoolman* 38, 1961, 305–323). Perhaps we should apply the lesson learned from P.'s texts to Damascene's. If for the former an infinity of nonbeing can imply that The One Himself is infinite, so too the latter's linking infinity with nonbeing (in the sense that God transcends creatures) may involve a similar implication. God is a sea of infinite essence precisely because His being transcends all created beings, but that very transcendence may also indicate that the divine being itself is infinite. Perhaps this indication is the very force of D.'s phrase. This interpretation, then, should be added to the other five (see above, pp. 260, 262) as also possible and genuinely probable.

A Defence of Origenist Allegory

J. D. WILKINSON, Jerusalem

There have always been Christians, since the days of Origen, who have disliked his methods of interpretation. In his commentary on St. John (32,22) he speaks of men who accuse him of "superfluous enquiry and unconvincing explanation", and there are many who would agree. I hope to remind you later that hostility to Origen is in his own view to be attributed in some degree to the nature of his hearers, but first I should like to examine what seems to me to be an assumption made in some quarters that, while allegory is *ipso facto* an unsound method of exegesis, typology can be justified merely because it is typology.

This assumption goes rather further than that of the Antiochene fathers, for Diodore and Theodore were careful to maintain a distinction between the typology of the New Testament and typology not found in the canonical Scriptures. But both views are held by theologians who are looking for proofs in the Scriptures, and who want to discover above all what was the conscious intention of the author at the time he wrote.

Professor R. P. C. Hanson has done a great service in showing how close Origen's typology can be to his allegory. In the works of Origen he sees a kind of typology 'which has always a tendency to slip over into allegory' (*Allegory and Event*, London 1959, p. 89). But this tendency is not merely a characteristic of Alexandrian exegesis: for the two methods are radically the same.

As semantic methods allegory and typology are identical. Both consist of analogies chosen as illuminative. The difference between them is not to be found in their structure, but in the objects they compare. Thus in typology we choose to compare two situations on the same level of being, states or events in the historical unfolding of the Christian Covenants, while in allegory we compare such historical objects with truths of a different level, extra-historical and often extraneous to the Bible.

Neither method brings proof, and if we want proofs we shall find few in Origen. Allegory and typology are both of them, at their best, analogies which win our sympathy. If we can sympathise with an analogy, if we can see the point of it, then it may help us to see an essential characteristic of the text. But no one can force us to see the point.

Origen's awareness of the nature of analogy is expressed in his division of readers. Some are ignorant or careless. Such readers will gain some Christian teaching from their simple use of the text. But they cannot hope to understand it all, and will grasp only the more obvious passages. But Origen believes that such readers are not the only ones for whom the Bible was written. We can agree with him that "the man who is able to learn may enter into the deep things of the scripture, the mind of what is said" (τοῦ νοῦ τῶν λέξεων, *Peri Archon*, Koetschau 318/9).

We can only expect men to understand our analogies if they share our view of the world. For people and things and worlds may resemble each other in several ways at once. If I have to interpret the statement "God is my shield" I must choose among a number of possible points of similarity. A shield is made of leather held together with rivets, and has a metal boss in the centre. It is carried by soldiers to protect them in the battle. In such an analogy, seen in the context of God's revelation of himself, it is a simple matter to select the point of comparison which is appropriate. But when we are told that "the Lord God is a sun" there seem to be several ways in which the analogy may be appropriate. We cannot at once decide whether we are to think of the sun as the brightest visible object, as the giver of heat, as a scorching flame, or as the master of the sky. It may be that the analogy is appropriate in one or in more than one of these ways.

It is not therefore enough to communicate the terms of an analogy, whether it is typological or allegorical. Their point of appropriateness must be communicated too, either by the context, or by an immediate apprehension or sympathy. In any judgement of Origen's allegory we must therefore take into account not merely the method he has chosen. We must see what he is trying to do, and the context in which he does it. For to criticise an allegory is to criticise a man.

We may not like Origen's general aim, but it is easy to discover what it was. He tells us that when the Holy Spirit inspired the

Prophets and Apostles to write the Scriptures, one of the ends he had in view was to teach about "Christ made flesh, the Creation and the fall, the different kinds of souls, the nature of the world, and the problem of evil" (*Peri Archon* 319.4f.). We would agree in general that we should expect to find the central doctrines of Christianity in the Bible. We should not follow Origen, however, in his doctrine of the different kinds of souls, nor can we share his Platonist beliefs in the nature of the world. Our sympathies, therefore, and our ability to see the appropriateness of his analogies is limited even before we approach his text. And we recognise that we have two problems before us: we have to ask whether Origen achieved his expressed object by his use of allegory, and we have to ask whether his allegory is in itself a justifiable system.

I have a feeling that it is just because Origen did achieve his object that we suspect him. I believe too that the allegory he used is a process which we use today, and that even so unsympathetic a critic as Dean Farrar used a process very much akin to allegory in every sermon he preached. For the Bible in use must be demythologised. To find in the Bible a support and guide for our own life as Christians we must transmute it into our own context. And this must be done by a conscious or unconscious acceptance of analogy. Sometimes we have no difficulty in seeing that an analogy is appropriate. We have been schooled by our membership of a Church to accept a rule of faith, and so far as this is shared with Origenist interpreters, we shall sympathise with them, and see the point of their analogies. So in de Lubac's appreciation that Origen was *un homme de l'Eglise*, we can detect an area in which, *a priori*, de Lubac will be sympathetic to Origen and understand his analogies. Or, for ourselves, we may recognise the appropriateness of some of his typology.

But here we should notice with respect the Antiochene distinction between the typology in the Bible, and typology worked out by un-canonical writers. We accept the appropriatenesses of, for instance, Pauline typology, because it is selected on the inspired authority of an apostle. But typology in itself has no intrinsic authority. Like allegory our acceptance of it will depend on our sympathy with the author who uttered it. Nor can we afford to dismiss any of Origen's exegesis merely because it can be shown to have origins in the systems of Philo or the Gnostics. It must be judged on its appropriateness in his own system, his own Christianity.

The main thing that sets us apart from Origen is our inability, since the advent of experimental science, to see a general and wonderful order in the world. Even if we feel we ought to believe it we have failed to formulate it. We therefore have to make a considerable effort to appreciate Origen's main theme, the salvation of eternal souls in eternity.

There are many other things we mistrust. We see the atomist manner in which Origen treats the Scripture. But even this is a signal of his preoccupation with eternity. It therefore seems an unwarranted criticism of Origen to accuse him of lacking a sense of history. He had not our sense of history, and we regret his constant failure to appreciate the actuality of the Bible, and in particular of the life of Christ, incarnate once for all for our salvation, who suffered under Pontius Pilate.

History, the account of happenings in certain places at certain times, cannot, however, be the truth. For Origen the truth, the truth that matters and that saves, is that the souls that God created together should see the truth in Jesus Christ, and seeing it should go straight on to God till they come to the primal and final innocence and joy of the *apokatastasis*. If history has any truth, it is when it speaks in harmony with this eternal dispensation. We see Origen's exegesis from the wrong end when we start by wondering at his frequent neglect of the literal sense. To share his insights, we must be ready to understand first the nature of the world and the different kinds of souls: then we shall be ready to wonder at the God who can speak so clearly of himself through the fallible things of space and time. And we shall regard with even greater reverence the person of Christ, who speaks most clearly to us of the eternal truth.

We may be right to criticise Origen: we cannot make his methods our own. But we may waste a great deal of time in criticising the insufficiency of his theology of the Incarnation, the Sacraments, or the Inspiration of Holy Scripture, when what we should attack is the Platonism which has made them necessary.

Because we share the task of Origen, and because, like him, we have to speak to Christians who are largely deceived by a materialist world, we can appreciate his solution. We too must teach of eternity through the things of the world. We too must call souls back to their maker. Origen's problem is very largely ours, although we cannot find a solution ready-made in his works. But there is more to be said. If the weakness of Origen's work

is that it treats history merely as a vehicle of teaching, its strength is that so very often it teaches, and Origen uses it to teach, the truth.

Both in his typology and in his allegories, Origen looks up to the eternal character of God. Often in typology this is a valid method of exegesis. For when two events of Christian history are compared, the comparison is seen to be appropriate by the similar activity of God in each. From any authentic typology we can abstract: we see an unchanging characteristic of God's action which will manifest itself as a constant through many situations of history. This characteristic was present to the mind of the inspired authors of the history, and such typology is therefore valid exegesis, judged even by the standards of Antioch.

The abstraction, which formed a useful process in typological interpretation, is equally the basis of allegory. We compare an event of Christian history, or some smaller ingredient, with some truth known apart from the Bible. The comparison may even be suppressed, and the abstraction made immediately. But again we may see the appropriateness of the abstraction. Again it may evoke for us a truth which we may see to be part of the author's interest.

Origen's interests were so vast that we all find large areas in which we feel sympathy with him and respect his judgement. When we feel so, we may accept his interpretations with gratitude and without suspicion, for they prove nothing, and were not intended to do so. Nor will it surprise us that there is so much of his interpretation which we must dismiss. But above all we realise as we turn the pages of his works what we have lost. If once more we could see a wonderful order in the world, and if we could link it as Origen did with the divine revelation in Jesus Christ, our teaching would gain both in confidence and effect.

Even if we do not admire him we must use his method. For if the Bible was written altogether for our sake, if we are to link it with our own life as Christians, we are bound to do so by analogy. And more often than we care to admit this will be no more than allegory.

The Doctrinal Connexions of the Pseudo-Ignatian Letters

K. J. WOOLLCOMBE, New York

Until the end of the first world war the doctrinal peculiarities of the Long Recension of the Ignatian letters were used for two main purposes:

1. To establish beyond doubt the genuineness of the Middle Recension, and finally to evict the Pseudo-Ignatius from the throne which he had usurped¹.
2. To establish the common authorship of the interpolations in the Apostolic Constitutions and the Ignatian Corpus².

Whether students took the view that the forgery was Arian in character (Turner), or Semi-Arian (Harnack), or Apollinarian (Funk), or attributed it to a particular figure, such as Acacius of Caesarea (Zahn), they do not seem to have appreciated the implications of the fact that it was an original document which represented a definite type of theology. This was, to say the least, short-sighted, because it must have been as plain then as it is to-day that we are so poorly furnished with original documents from either the Arians or the Semi-Arians or the Apollinarians that even scraps of information can be of the utmost value.

Since the end of the second world war, however, Pseudo-Ignatius has been treated with greater respect, and scholars are beginning to realise that he cannot be overlooked in any analysis of the fourth century controversies. P. Henri de Riedmatten allotted a section to him in his monograph on Paul of Samosata³,

¹ E. g. by J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part II. Vol. I, London 1885; F. X. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum*, Tübingen 1881; Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873.

² E. g. by A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, (TU 2, 1/2) Leipzig 1886, pp. 241–268; F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, pp. xxiv–xxix; C. H. Turner, *Notes on the Apostolic Constitutions I–III*, *Journal of Theological Studies* 16, 1914/15, 54–61. 523–538; 31, 1930, 128–141.

³ *Les Actes du Procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952, pp. 119f.

and, more recently, Prof. O. Perler has investigated and, in my view, established a doctrinal connexion between the forger and Eusebius of Emesa¹. Unfortunately there is not yet complete unanimity of opinion as to the doctrinal provenance of the spurious letters. J. Quasten², following Bardenhewer³, adopts Funk's view that they are Apollinarian; Dom Capelle⁴, like C. H. Turner, believes them to be Arian. But, if de Riedmatten and Perler are right, they belong rather to the conservative type of theology, principally championed by Eusebius of Caesarea in the first instance, and later by Basil of Ancyra.

The purpose of this paper is to invite more general agreement with the conclusions of de Riedmatten and Perler, and to raise, in a preliminary way, some of the problems which remain to be solved.

As Lightfoot observed⁵, there was little to be said for Funk's view, even when he first expressed it. That anyone can still cling to it after reading Lietzmann's edition of the fragments of Apollinarius, and the work done on them by Dr. G. L. Prestige and P. de Riedmatten, passes my comprehension. It is a very far cry from the elementary Christology of the Word-Flesh type and the naive Trinitarian theology of PsI. to the subtle and complex philosophical thought of the heresiarch of Laodicea. Even the least learned of Apollinarius' followers could have produced a more intellectual treatment of the subjects discussed by PsI. than we actually find in the letters. Unless the supporters of the Apollinarian hypothesis adduce a great deal more specific and positive evidence in its favour than was sufficient in Funk's day, it must be ruled out.

Supporters of the Arian hypothesis are, on the other hand, in an extremely strong position. As Dom Capelle has shown, many of the interpolations have a markedly Arian flavour. For example, the Doxology which opens the genuine letter to the Smyrnaeans: *Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα*, becomes *Δοξάζω τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν*

¹ Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa, *Historisches Jahrbuch* 77, 1958, 73–82.

² *Patrology*, Vol. I, p. 74.

³ *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Vol. III, p. 292.

⁴ *Le Texte du 'Gloria in Excelsis'*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 44, 1949, 439 ff.

⁵ *Op. cit.*, p. 259.

δι' αὐτοῦ οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα in the interpolated version¹. It should, however, be observed that Lightfoot anticipated the arguments of Dom Capelle² and, after a full discussion, concluded: "With these facts before us, we should find it difficult to convict him of Arianism. At the most our verdict must be, *Non Liquet* . . . He leans to the side of Arianism, though without definitely crossing the border". Lightfoot's discussion contained two steps which are now known to be false:

1. He thought that a clear distinction had always been preserved between the two senses and spellings of the word ἀγέν(ν)ητος³.
2. He thought that the forger had used the term ὁμότιμος of the three Persons of the Trinity⁴.

But in all other respects his thesis carries conviction, and is perhaps buttressed by the fact that the forger's use of ἀγέννητος and γεννητός⁵ corresponds exactly with the first three articles of the *Ecthesis Macrostichos*, an ambiguous and equivocal document from conservative quarters.

Investigation of the Long Recension reveals six distinct aspects of the forger's theology which, in my view, corroborate the association of the letters with the conservatives: —

1. In explicitly denying that our Lord had a human soul⁶, he follows the trend of Eusebius' thought⁷, but expresses himself more definitely.
2. His emphasis upon Trinitarian formulae, and especially upon the Holy Spirit⁸, is incompatible with Arianism in its extremest forms, but not with the views of the Homoeousians or the Homoeans.
3. The quasi-credal summaries which occur in the letters⁹ bear a marked resemblance to the so-called Fourth Creed of Antioch (341) and its descendants¹⁰. The following points call for particular attention:

¹ Dom Capelle also draws particular attention to passages in Philipp. 7; Philad. 9; Ant. 4; Eph. 7.

² Op. cit., pp. 255–258.

³ See G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 2nd ed. London 1952, p. 151.

⁴ Philipp. 2. Dom Capelle, art. cit., gives compelling reasons for reading οὐτ' εἰς τρεῖς ὁμοτίμους instead of ἀλλ' εἰς τρ. ὁμ.

⁵ Trall. 6; Magn. 7. 8; Philipp. 7; Philad. 4; Ant. 14; Hero 6.

⁶ Philipp. 5; Philad. 6.

⁷ Eccl. Theol. 1, 20 (Klostermann, p. 87, 24–27; p. 88, 4–6).

⁸ Trall. 6; Philipp. 1, 2; Philad. 4.

⁹ Trall. 9–10; Magn. 11.

¹⁰ Philippopolis (343); the Macrostich (345); Sirmium I (351); the Dated Creed (359); Nicé (359); Constantinople (360).

- a) The absence of *οὐσία*, although the writer uses it elsewhere¹.
- b) *τῷ πρὸ πάντων μὲν αἰώνων γεννηθέντι παρὰ τοῦ πατρὸς* (*Magn.* 11).
- c) The *Descensus ad Inferos* (*Trall.* 9).
- d) *καθεσθέντι ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ* (*Magn.* 11).
- e) *ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* (*Magn.* 11).

4. The Biblical quotations of the forger are of great interest and importance and deserve fuller treatment than can be given here. But two features of his use of the Bible are especially relevant to the issue under review:

- a) It will be noted that the forger avoids certain quotations (e. g. Isaiah 53, 8; John 14, 28) which were dear to the extreme Arians and tended to arouse violent controversy.
 - b) Of the six quotations in the anathemas of the First Creed of Sirmium², all but the last are to be found in PsI. Moreover, the first four are found close together in one passage (*Ant.* 2–3). The nucleus of this catena (Genesis 1,26; 19,24) is derived from a catena of Genesis texts found in the letter of the Six Bishops to Paul of Samosata³, and later used by Eusebius of Caesarea⁴. But the vital point for our purpose is that it was revived, together with the rest of the proceedings against Paul of Samosata, by Basil of Ancyra in his debate with Photinus⁵.
5. The anti-Photinian bias of the forger accords exactly with the views of the authors of the *Macrostich*⁶.

6. Two topics to which the forger gives unusual prominence are marriage and asceticism. In two passages (*Philad.* 6; *Hero* 1–2) he insists on the following points:

- a) Marriage and the procreation of children are not to be despised.
- b) All food and wine is fit for Christian consumption.
- c) Fasting should be properly controlled.

The writer gives no hint that he is aware of the rapid development of monasticism in the fourth century, and his ascetic theology does not appear to have been influenced by it. His views are,

¹ *Magn.* 8.

² *Is.* 44, 6; *John* 1, 14; *Gen.* 1, 26; *Gen.* 19, 24; *Ps.* 110, 1; *John* 14, 16.

³ 4 and 5. G. Bardy, *Paul de Samosate*, 2e éd. Louvain 1929, pp. 15f.

⁴ *Eus.*, h. e. 1, 2, 4–9.

⁵ *Epiph.*, pan. haer. 71 (*Holl*, III. pp. 251 ff.).

⁶ *Macr.* IV, cf. *Philipp.* 5; *Macr.* V. VI, cf. *Magn.* 6. 8, *Tars.* 6, *Ant.* 2–4; *Macr.* VII, cf. *Philipp.* 7, *Philad.* 4.

however, in line with the Canons of the Council of Gangra¹, which, as P. Gribomont demonstrated in a paper to the last Patristic Congress², is appropriately dated in the initial period of the monastic experiments of St. Basil the Great and Eustathius of Sebaste.

If these six were the only considerations, we should have no hesitation in agreeing with Harnack that the Pseudo-Ignatian letters were composed during the years 340–360, when conservatism flourished, non-committal creeds abounded and Apollinarius had not yet obliged the Church to insist on the full humanity of Christ.

But the obstacle to such an early date is the dependence of PsI upon the Apostolic Constitutions, which, it is generally agreed, are to be dated ca. 380. Here is the problem which must be discussed and solved by the liturgiologists before full use can be made of the Pseudo-Ignatian letters. It would be impertinent for one who makes no claim to be expert in liturgical matters to discuss the evidence for the date of the Apostolic Constitutions. But, in pressing for a revision of this evidence by those who are qualified to undertake it, I may perhaps be allowed to make three observations:

1. What is said about Church Order in both PsI and A. C. agrees with the Canons of the Council of Laodicea (363).
2. Lightfoot wrote: "The Pseudo-Ignatian letters contain far clearer indications of date than the Apostolic Constitutions. They should therefore be taken as the starting point for any investigations respecting the origin of the latter, and not conversely³."
3. The cardinal point would appear to be the feast of Christmas, which was not observed at Antioch until ca. 378. But, as Brightman pointed out: "It is possible that A. C. was intended to develop the festal cycle, and in fact did so⁴."

If A. C. can be brought forward to ca. 360, then the Pseudo-Ignatian letters could be appropriately dated ca. 365. In this case, they would have been a kind of Parthian shot from one of the Homoeousians, defeated in 360, but by no means extinct. And it would be quite natural for the author to be anxious to conceal his identity.

¹ Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1907, T. I. Pt. 2, pp. 1032ff.

² *Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, TU 64, pp. 400ff.

³ *Op. cit.*, p. 254.

⁴ *Op. cit.*, p. xxix.

XI. AUGUSTINIANA

M.-F. BERROUARD

H. BLUMENBERG

G. I. BONNER

V. CAPÁNAGA

H.-J. DIESNER

J. ENGELS

D. O'B. FAUL

F. FLOËRI

A. GRILLMEIER

P. HADOT

E. HILL

B. LOHSE

R. A. MARKUS

A. W. MATTHEWS

J. OROZ RETA

G. J. M. PEARCE

P. RICHÉ

M. SCHMAUS

J. VODOPIVEC

M. J. WILKS

G. G. WILLIS

Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Epître 98, 9–10 de saint Augustin

M.-F. BERROUARD O. P., Eveux par l'Arbresle (Rhône)

L'Epître 98 de saint Augustin est une réponse à un évêque du nom de Boniface.¹ Il s'agit très vraisemblablement de Boniface, évêque de Cataque², qu'Augustin recommanda à plusieurs reprises au maître des offices Olympe³ et qui fut l'un des sept évêques catholiques désignés comme consultants à la Conférence de 411.⁴

Au sujet du baptême des enfants la lettre marque une évolution très nette sur les écrits antérieurs d'Augustin⁵ : pour la première fois dans son œuvre, ce baptême est mis en relation avec le péché d'Adam.⁶ Il ne faudrait pas en conclure pour autant que la crise pélagienne a déjà éclaté. Le ton demeure paisible, les affirmations concernant la rémission du péché originel par le baptême ne viennent qu'en passant et n'appellent ni commentaire ni justification, rien ne laisse deviner la controverse. On peut donc dater la lettre des années 408–410.

¹ PL 33, 359–364; CSEL 34, 520–533, édit. Goldbacher. A l'intérieur de l'article les passages de la lettre seront cités d'après cette dernière édition.

² Chez son correspondant de l'Epist. 98 Augustin souligne son horreur véhémente du mensonge, n. 7; ce trait de caractère rappelle la délicatesse de conscience de Boniface de Cataque, qui n'avait pas craint de révéler les manœuvres frauduleuses de son prédécesseur, préférant pour lui-même la souffrance de la pauvreté à la jouissance de biens nécessaires *cum conscientia fraudis*, Epist. 96, 2; PL 33, 357. L'amitié confiante qu'il paraît lui témoigner, n. 8, amène à penser que c'est peut-être encore de lui qu'il est question dans les Epist. 139, 2; 143, 1; 149, 2; 152, 1; PL 33, 536; 585; 631; 652. — Sur Boniface, cf. A. Audollent, Bonifacius Cataquensis, dans Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (DHGE), IX, 935–936. — Sur Cataque, peut-être proche d'Hippone, cf. J. Ferron, Cataquensis (ecclesia), dans DHGE, XI, 1497–1499.

³ Epist. 96; 97, 3. D'après l'Epist. 96, 2, une première lettre est perdue.

⁴ Cf. PL 11, 1259; 1318; 1253; 1364.

⁵ Cf. J.-C. Didier, Saint Augustin et le baptême des enfants, dans Revue des Etudes Augustiniennes 2, 1956, 112–117.

⁶ n. 1, 2, 6, 10.

Esprit réfléchi, ennemi passionné de tout mensonge, pasteur qui ne s'était pas habitué aux rites mais voulait que les âmes fussent en harmonie avec les pratiques, Boniface avait écrit à son collègue d'Hippone ses difficultés touchant le baptême des enfants. Il ne contestait pas cette pratique, désormais courante dans l'Eglise d'Afrique, mais certaines de ses dispositions posaient question à son exigence de vérité. «Les parents, demandait-il d'abord, nuisent-ils à leurs enfants quand ils cherchent à les guérir par des sacrifices aux démons? Et s'ils ne leur nuisent pas, comment leur foi peut-elle leur servir au baptême alors que leur infidélité ne leur fait aucun tort?»¹ En second lieu, si la foi des parents est nécessaire, comment faut-il apprécier le baptême de ces enfants que leurs parents présentent comme à un rite magique, en vue d'assurer la santé de leur corps, sans se préoccuper de leur régénération spirituelle?² N'est-il pas obligatoire, en outre, que ce soient les parents qui présentent personnellement leurs enfants au baptême pour qu'il y ait correspondance parfaite entre les deux naissances et qu'ils jouent au plan de la justification le même rôle qu'au plan de la peine?³ Dans la cérémonie du baptême enfin, comme il les parents peuvent-ils, à la question du ministre, se prononcer avec assurance sur la foi de l'enfant, alors qu'ils n'oseraient rien dire de sa conduite future ni même de ses préoccupations présentes?⁴

C'est la réponse célèbre d'Augustin à cette dernière question que je voudrais examiner. Beaucoup d'autres l'ont fait déjà à propos de l'eucharistie, du symbolisme sacramentel ou du baptême des enfants⁵, mais ils ont limité leurs recherches aux

¹ n. 1.

² n. 5. Contre la présentation de J.-C. Didier, op. cit., p. 114—115, je pense qu'il faut distinguer cette deuxième question.

³ n. 6.

⁴ n. 10.

⁵ Cf. seulement parmi les ouvrages et articles publiés en français depuis le début du siècle: E. Portalié, art. Augustin, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 2422—2423; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris 1907, p. 22; P. Batiffol, *L'Eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation*, 5^e édit., Paris 1913, p. 438—440; G. Bareille, art. Eucharistie d'après les Pères, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 1177; E. Hocedez, *La conception augustinienne du sacrement dans le tractatus 80 in Joannem*, dans *Recherches de Science Religieuse* 9, 1919, 5—11; G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris 1930, p. 58—62; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, II, 9^e édit., Paris 1931, p. 396—397, 405—406, 412; H.-M. Féret, *Sacramentum, Res dans la langue théologique de*

quelques phrases qui les intéressaient ou ils ont résumé l'ensemble en fonction de leurs seules perspectives. Le texte est capital en théologie sacramentaire et il mérite qu'on l'étudie pour lui-même.

Puisqu'il s'agit d'une réponse, il importe de relire tout d'abord la question posée. Comme il lui arrive souvent, Augustin a pris soin de retranscrire dans sa lettre les lignes mêmes de son correspondant :

Si constituam ante te parvulum et interrogem, utrum, cum creverit, futurus sit castus vel fur non sit futurus, sine dubio respondebis: Nescio, et utrum in eadem parvula aetate constitutus cogitet aliquid boni vel mali, dices: Nescio. si itaque de moribus eius futuris nihil audes certi promittere et de eius praesentis cogitatione, quid est illud, quod, quando ad baptismum offeruntur, pro eis parentes tamquam fidedictores respondent et dicunt illos facere, quod illa aetas cogitare non potest aut, si potest, occultum est? interrogamus enim eos, a quibus offeruntur, et dicimus: Credit in deum? de illa aetate, quae, utrum sit deus, ignorat; respondent: Credit; et ad cetera sic respondetur singula, quae geruntur. unde miror parentes in istis rebus tam fidenter pro parvulo respondere, ut dicant eum facere tanta bona, quae ad horam, qua baptizatur, baptizator interrogat; tamen eadem hora si subiciam: Erit castus qui baptizatur, aut non erit fur? nescio utrum audeat aliquis dicere, aliquid horum erit aut non erit, sicut mihi sine dubitatione respondet, quod credat in deum et quod se convertat ad deum.

Le problème est exposé clairement. Chacun avoue son ignorance quand on l'interroge soit sur les mœurs futures d'un enfant, soit sur l'orientation actuelle de sa pensée. Lors du baptême au contraire, cette incertitude disparaît: les parents assurent que l'enfant qu'ils présentent fait ce qui dépasse la capacité intellectuelle de son âge ou, tout au moins, échappe aux investigations et demeure caché; ils répondent en effet sans la moindre hésitation aux interrogations du ministre et se portent garants, pour cet enfant qui ne sait pas même si Dieu existe, qu'il croit en Dieu et se convertit à Dieu. Oseraient-ils affirmer au même moment que plus tard il sera chaste ou ne volera pas? Comment peuvent-ils dès lors témoigner d'une telle assurance quand il s'agit de sa foi et de sa conversion à Dieu?

Boniface n'a rien d'un révolutionnaire, il ne songe pas à bouleverser le rituel baptismal. C'est pour lui un donné d'Eglise, il

saint Augustin, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 29, 1940, 231, 239, 241; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, Paris 1944, p. 104—105; P.-Th. Camelot, *Réalisme et Symbolisme dans la doctrine eucharistique de s. Augustin*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31, 1947, 402—403; F. van der Meer, *Sacramentum* chez saint Augustin, dans *Maison-Dieu*, N. 13, p. 59—60; J.-C. Didier, op. cit., p. 114—117.

l'accepte et il s'y tient, mais son exigence de vérité est insatisfaite, il ne comprend pas et il demande à Augustin de lui expliquer le bien-fondé de cette pratique traditionnelle, *ita ut non mihi de consuetudine praescribas, sed rationem reddas*.

La position d'Augustin est ferme, mais il est visiblement embarrassé pour en rendre raison, et ses premières lignes me paraissent comme un sourire pour voiler cet embarras.¹ Il sent tout le poids des difficultés soulevées par Boniface; il a conscience aussi du mystère où sa réponse doit s'engager. Et c'est pourquoi sans doute cette réponse n'est guère qu'une évocation; elle n'a rien de l'explication doctorale, de la sentence qui tranche, elle suggère et elle décrit, elle expose des faits autant qu'elle apporte des raisons, elle se situe au plan de la vie. On comprend dès lors qu'un tel passage s'avère d'interprétation difficile et qu'on ait pu le tirer dans les sens les plus opposés.

Voici le texte:

9 *Nempe saepe ita loquimur, ut pascha propinquant dicamus crastinam vel perendinam domini passionem, cum ille ante tam multos annos passus sit nec omnino nisi semel illa passio facta sit. nempe ipso die dominico dicimus: 'Hodie dominus resurrexit', cum, ex quo resurrexit, tot anni transierint. cur nemo tam ineptus est, ut nos ita loquentes arguat esse mentitos, nisi quia istos dies secundum illorum, quibus haec gesta sunt, similitudinem nuncupamus, ut dicatur ipse dies, qui non est ipse sed revolutione temporis similis eius, et dicatur illo die fieri propter sacramenti celebrationem, quod non illo die sed iam olim factum est? nonne semel immolatus est Christus in se ipso et tamen in sacramento non solum per omnes paschae sollemnitates sed omni die populis immolatur nec utique mentitur, qui interrogatus eum responderit immolari? si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt. sicut ergo secundum quandam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. nihil est autem aliud credere quam fidem habere. ac per hoc cum respondetur parvulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum et convertere se ad deum propter conversionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti, sicut de ipso baptismo apostolus: Consepulti, inquit, sumus Christo per baptismum in mortem; non ait: 'Sepulturam significavimus', sed prorsus ait: Consepulti sumus. sacramentum ergo tantae rei non nisi eiusdem rei vocabulo nuncupavit.*

10 *Itaque parvulum etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. nam sicut credere respondentur, ita etiam fideles vocantur non rem ipsam mente adnuendo sed ipsius rei sacramentum percipiendo. cum autem sapere homo coeperit, non illud*

¹ n. 8.

sacramentum repetet, sed intellet eiusque veritati consona etiam voluntate coaptabitur. hoc quam diu non potest, valebit sacramentum ad eius tutelam adversus contrarias potestates et tantum valebit, ut, si ante maioris usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, Christiano adiutorio liberetur. hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est ille parvulus, qui, etiam si fidem nondum habet in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit. respondi, sicut existimo, quaestionibus tuis, quantum adinet ad minus capaces et contentiosos, non satis, quantum autem ad pacatos et intellegentes, plus forte quam satis. nec tibi ad excusationem meam obiei firmissimam consuetudinem, sed saluberrimae consuetudinis reddidi, quam potui, rationem.

Le passage peut se diviser en deux parties, séparées par un *itaque*: dans la première, Augustin montre à Boniface que le baptême est quelque chose de la foi; dans la seconde, il lui décrit les effets qu'en raison même de cet être le baptême produit par rapport au petit enfant qui le reçoit. Les deux parties s'enchaînent donc vitalement, et la réponse ne s'achève qu'à la fin de la seconde. Cependant, pour être plus sûr de rester fidèle à cette pensée si délicatement nuancée, dont la progression s'ordonne avec un grand art, il semble préférable de les étudier successivement.

Se plaçant sur le même terrain que Boniface, celui de l'expression, Augustin commence par signaler deux faits du langage chrétien, introduits chacun par *nempe*. Il nous arrive souvent, remarque-t-il, de dire aux approches de Pâques: «C'est demain, ou après-demain, la Passion du Seigneur», et le jour même de la fête nous disons: «Aujourd'hui le Seigneur est ressuscité». En réalité, le Christ est mort et est ressuscité une fois pour toutes, et il y a de longues années que ces événements ont eu lieu. Il est donc impossible de confondre cette réalité historique de la Passion et de la Résurrection du Seigneur avec ce qui en reçoit chaque année le nom: la différence est par trop manifeste. Personne néanmoins ne nous accuse de mentir à nous exprimer de la sorte. C'est qu'il existe entre les jours où ces événements se sont passés et ces autres jours que nous nommons d'après eux une *similitudo*: par suite en effet de la marche circulaire du temps, ils occupent les uns et les autres une place semblable dans le déroulement de l'année; et, plus encore, la célébration de l'eucharistie amène à dire que s'accomplit ce jour-là ce qui, en fait, s'est accompli longtemps auparavant. Il est hors de doute que le Christ n'a été qu'une seule fois immolé en lui-même, *in seipso*, mais à chaque

solennité pascale, chaque jour même, il est immolé *in sacramento*, et ce n'est pas un mensonge de répondre qu'il est immolé à celui qui pose la question.

Pour confirmer et tout ensemble expliquer ce qu'il vient d'écrire, — *si enim*, enchaîne-t-il, — Augustin recourt alors à un principe général, l'une des nombreuses définitions des sacrements que l'on rencontre dans ses œuvres: les sacrements, pour être vraiment sacrements, doivent avoir *quandam similitudinem* avec les *res* dont ils sont les sacrements, *si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent*. Nous verrons plus loin le sens qu'il faut donner à cette proposition; notons pour l'instant qu'Augustin la considère comme inattaquable puisqu'il l'apporte en preuve et qu'il en fait d'autre part la première majeure de ses syllogismes.

L'argumentation qui suit se déroule en effet sous forme syllogistique. Les articulations sont nettement marquées: *ex hac autem similitudine, sicut ergo, nihil autem est aliud, ac per hoc*. Le raisonnement se présente ainsi:

«Si les sacrements n'avaient pas *quandam similitudinem* avec les *res* dont il sont les sacrements, ils ne seraient absolument pas des sacrements.

Or c'est à partir de cette *similitudo* qu'ils reçoivent la plupart du temps le nom des *res* elles-mêmes.

Donc, de même que *secundum quandam modum* le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ et le sacrement du sang du Christ le sang du Christ, de même le sacrement de la foi est (*secundum quandam modum*) la foi.

Mais croire n'est rien d'autre qu'avoir la foi.

Et de ce fait, lorsque, pour un petit enfant qui n'a pas encore le sentiment personnel de la foi, on répond qu'il croit, on répond qu'il a la foi à cause du sacrement de la foi et qu'il se convertit à Dieu à cause du sacrement de la conversion, puisque la réponse appartient elle-même à la célébration du sacrement.»¹

¹ *Lavacrum aquae in verbo*, le baptême se compose d'un élément matériel, l'eau, et d'une parole, In Ev. Joan., t. 15, 4 et 80, 3; PL 35, 1512; 1840; et c'est l'union des deux qui, seule, constitue le sacrement. Cette parole, absolument nécessaire même en cas de péril de mort (cf. De fide et oper., 9, 14; PL 40, 205—206; De bapt. contra Donat., I 13, 21; PL 43, 121) est la profession de foi trinitaire, mais aussi l'engagement envers Dieu que les parents prononcent ici au nom de l'enfant en répondant aux interrogations du ministre. Pas plus que Tertullien ou Cyprien, Augustin ne mentionne une formule baptismale déclai-

Malgré son étonnante affirmation, constate alors Augustin, cette réponse n'a rien de plus déconcertant que le mot de l'Apôtre déclarant au sujet du baptême: «Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême».¹ Et il insiste pour éviter toute équivoque: «Paul n'a pas dit: Nous avons symbolisé l'ensevelissement, *non ait: Sepulturam significavimus*, mais il a dit à l'absolu: Nous avons été ensevelis.» L'Apôtre n'a donc pas craint lui non plus de donner au sacrement le nom de la *res* elle-même.

Le texte ainsi parcouru dans le lent circuit de ses démarches, il faut essayer d'en dégager l'ordonnance logique. Augustin ne fait en somme que rapprocher trois manières de parler, et très habilement il insère la réponse des parents lors du baptême, qui étonnait Boniface, entre le langage des chrétiens reparlant, chaque année, de la mort et de la résurrection du Seigneur comme d'événements actuels et le mot de l'Apôtre appelant le baptême ensevelissement avec le Christ.

Dans ces trois manières de parler se retrouve un transfert de nom. Il ne saurait faire illusion: il faut maintenir, chaque fois, la distance qui sépare la réalité première de ce qui en reçoit le nom. Augustin fait pleinement droit par là à l'objection de Boniface: l'enfant dont on assure qu'il croit n'a pas encore un sentiment personnel de foi. Et pourtant, il faut aussi reconnaître que ces manières de parler sont légitimes: elles ne représentent pas que de pures métaphores sans consistance, elles répondent exactement à une situation originale. Aussi, c'est Augustin lui-même qui en fait la remarque, personne ne taxe de mensonge celui qui parle, à Pâques, de l'immolation du Christ et de sa résurrection. Les parents peuvent de même répondre, sans blesser la vérité, que le petit enfant qu'ils présentent au baptême croit. Quant à la parole de l'Apôtre, sur laquelle se termine le développement, il est évident qu'elle ne saurait être mise en doute.

native qui aurait été dite par le ministre au moment de l'immersion. Le baptême ne peut être consacré qu'*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Contra litt. Petil., II 80, 178; PL 43, 314) selon le commandement que le Seigneur a laissé dans l'Evangile (De bapt. contra Donat., VI 25, 47; PL 43, 214), mais ce sont les interrogations du ministre et les réponses du baptisé ou de ses parents qui tiennent alors la place et remplissent la fonction de la formule baptismale postérieure; celle-ci n'apparaîtra que plus tard en Occident. On comprend dès lors le texte de notre lettre et ce qu'Augustin a écrit plus haut au sujet des parents: *Celebrantur per eos necessaria ministeria et verba sacramentorum, sine quibus consecrari parvulus non potest*, n. 5.

¹ Rom., 6, 4.

Nous sommes ainsi en présence de faits qui se caractérisent par rapport à une réalité première, dont ils sont différents et dont néanmoins ils reçoivent légitimement le nom. Et cette situation s'explique parce que, chaque fois, il s'agit d'un sacrement: les chrétiens peuvent parler, lors des solennités pascales, de l'immolation et de la résurrection du Christ *propter sacramenti celebrationem*; les parents répondent que l'enfant a la foi *propter fidei sacramentum* et c'est le *sacramentum tantae rei* que l'Apôtre appelle ensevelissement avec le Christ.

Que le sacrement légitime un tel transfert de nom, il le doit au fait qu'il possède nécessairement une certaine *similitudo* avec la *res* dont il est le sacrement. Voilà donc le mot qui commande l'argumentation.

Les interprètes l'ont tous entendu au sens de figure, symbole, même ceux qui soulignaient par ailleurs le ton réaliste du passage. Mais si *quandam similitudinem* ne désigne rien de plus qu'un pur symbole, le texte entier se désagrège, les différentes manières de parler, relevées par Augustin, tombent dans l'équivoque et l'on ne voit pas comment pourront s'apaiser les inquiétudes de Boniface. Aussi bien Augustin prend-il soin lui-même de récuser par avance cette interprétation en commentant le mot de l'Apôtre: «Il n'a pas dit: Nous avons symbolisé l'ensevelissement, mais il a dit à l'absolu: Nous avons été ensevelis.» La poussée du texte oblige donc à chercher dans une autre direction et seule, me semble-t-il, une interprétation réaliste de *similitudo* peut rendre compte de son mouvement de va-et-vient.

Ce réalisme de *similitudo* n'a rien qui puisse surprendre dans les perspectives d'Augustin. Il répond bien au contraire à cette part de platonisme qui marque sa pensée. Qu'il suffise d'un exemple, mais significatif, puisque le problème est envisagé d'une manière toute proche de celle dont est abordé ici le problème des sacrements. Augustin recourt à cette même notion de *similitudo* pour expliquer l'existence des créatures qui se tiennent entre l'Être et le néant et dont on peut dire qu'elles sont alors qu'elles ne sont pas par soi. D'après lui, en effet, c'est la *similitudo* plus ou moins imparfaite qu'elles ont avec Dieu qui constitue l'être des créatures et les hiérarchise dans l'ordre du monde.¹ Tous les

¹ *Quid non pro suo genere ac pro suo modulo habet similitudinem Dei, quandoquidem Deus fecit omnia bona valde, non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est? In quantum ergo bonum est quicquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni; et si naturalem,*

êtres créés sont composés de matière et de forme, la première qui est pure *dissimilitudo*¹, la seconde qui est participation à la *Similitudo*, que le Père a engendrée son égale, seule *Similitudo sine ulla dissimilitudine*.² Ils se présentent donc tous comme produits d'une tension entre *similitudo* et *dissimilitudo*, mais plus grande est la part de *similitudo* qu'ils possèdent et plus ils occupent un rang élevé dans la hiérarchie des natures, et plus aussi leur connaissance nous permet de pénétrer dans l'intelligence du mystère de la Trinité créatrice. *Similitudo*, on le voit, peut donc signifier incomparablement plus que figure et symbole : c'est la ressemblance avec tout ce que le mot comporte de réalisme, supposant l'existence réelle, mais à des degrés divers, de traits communs en plusieurs êtres. «La ressemblance, écrit M. Gilson à propos de la création, joue dans la doctrine augustinienne le rôle d'intermédiaire entre l'unité absolue, qui est Dieu, et la multiplicité pure, qui se confondrait à la limite avec le néant. Etre semblable à une autre chose, c'est, dans une certaine mesure, être cette chose, mais c'est aussi ne pas l'être, puisque ce n'est que lui être semblable. La ressemblance est donc un moyen terme entre l'identité et l'altérité absolues.»³

utique rectam et ordinatam; si autem vitiosam, utique turpem atque perversam. De Trinit., XI 5, 8; PL 42, 991.

¹ *Fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam, recurrens in te unum pro capto ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent omnia bona valde, sive maneant circa te, sive gradatim remotiori distantia per tempora et locos pulchras variationes faciant aut patiantur. Conf., XII 28, 38; PL 32, 842.*

² *Si falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt, illa est veritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud; ipsa est quae illud ostendit sicut est; unde et verbum eius et lux eius rectissime dicitur. Cetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt; haec est autem ipsa eius similitudo, et ideo veritas. Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt, ita similitudine similia sunt quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt; ea forma est omnium quae sunt, quae est summa Similitudo Principii, et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est. De vera religione, 36, 66; PL 34, 151—152. — Etiam illa quae participatione similia sunt, recipiunt dissimilitudinem; at ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius dicitur, quia eius participatione similia sunt quaecumque sunt inter se vel Deo similia (ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, specia et forma qua formata sunt omnia), ex nulla parte Patri potest esse dissimilis. Idem igitur quod Pater, ita ut iste Filius sit, ille Pater, id est, iste similitudo, ille cuius similitudo est. De div. quaest. 83, q. 23; PL 40, 16—17.*

³ Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1929, p. 271.

Or que l'on donne ici au mot *similitudo* ce sens fort et réaliste de ressemblance, dont il est susceptible, la réponse des parents reçoit sa justification et tout le passage s'éclaire dans son équilibre si mesuré.

D'une part, en effet, du fait de sa ressemblance avec la *res*, il y a entre le sacrement et sa *res* correspondance réelle, parenté; le sacrement n'est pas étranger à la *res* dans son être même, il la contient de quelque façon, il y participe et c'est cette part de *res* qu'il porte en lui qui permet de l'appeler du nom même de la *res* sans tomber dans la pure métaphore. Mais, d'autre part, parce qu'il ne s'agit que d'une ressemblance, un écart plus ou moins grand existe entre le sacrement et la *res*. La ressemblance explique donc que le sacrement soit tout ensemble différent de la *res* et pourtant si apparenté à elle qu'il est réellement quelque chose d'elle au point de recevoir légitimement son nom. Le balancement du texte devient ainsi pleinement intelligible.

De même Augustin peut dès lors très logiquement conclure, au terme de son premier syllogisme, que le «sacrement de la foi est (dans une certaine mesure) la foi», *sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est*. Autant que la marche de la pensée, l'équilibre de la comparaison oblige à rétablir le *secundum quendam modum* dans le second membre. La formulation n'en paraît que plus remarquable, et l'on dirait bien qu'Augustin a omis très intentionnellement de répéter les trois mots, comme s'il voulait mettre dans son plus haut relief la communauté d'être du baptême et de la foi, laissant le soin à son correspondant de se rappeler l'intervalle qui les sépare.

S'il cherche à isoler le premier aspect, c'est qu'il trouve dans cette participation du sacrement de la foi à la foi le principe qui justifie la réponse des parents, et il éprouve d'autant plus le besoin d'affirmer cette proximité, dont il fait la majeure de son second syllogisme, que l'objection de Boniface se présente comme un bloc inentamable. Il est indiscutable que l'enfant qu'on baptise n'a pas encore la foi comme un sentiment personnel et conscient, mais, nouvelle donnée du problème, il reçoit le sacrement de la foi et c'est à cause du sacrement que les parents répondent qu'il croit. La même situation complexe se retrouve ici: le petit baptisé n'a pas encore atteint la réalité de la foi et pourtant le sacrement de la foi donne le droit d'affirmer qu'il a la foi. C'est

que le sacrement de la foi porte en lui une ressemblance de la foi, à une certaine participation à la foi et qu'il est par conséquent, dans une certaine mesure, la foi. La notion réaliste de ressemblance, «moyen terme entre l'identité et l'altérité absolues», permet donc encore, mais elle seule, de rendre compte de cet état de choses paradoxal et de reconnaître tout ensemble la vérité de l'objection de Boniface et la vérité de la réponse des parents.

On peut faire la contre-épreuve. L'enchaînement logique, établi par Augustin, fonde la vérité de la réponse des parents sur la *similitudo* qui donne au sacrement de la foi d'être réellement quelque chose de la foi. Mais il est lui-même trop au courant des lois du raisonnement¹ pour ignorer que tout déjà doit être contenu dans sa majeure et qu'il ne peut aboutir au réalisme de sa conclusion si son principe ne parle que de symbolisme. De fait, que *quandam similitudinem* ne désigne qu'un pur symbole, le sacrement de la foi devient symbole de la foi et la réponse des parents simple figure de style, selon les inquiétudes de Boniface. Au contraire, argumente Augustin, les parents peuvent se prononcer sur la foi de l'enfant qu'on baptise, car le sacrement de la foi est réellement dans une certaine mesure la foi, et s'il est dans une certaine mesure la foi, c'est qu'il possède nécessairement, comme tout sacrement, une certaine ressemblance avec la foi dont il est le sacrement. Le réalisme de la conclusion exige donc le réalisme du principe, et cette page ne peut, me semble-t-il, avoir un sens que dans la mesure où *similitudo* dit une ressemblance réelle du sacrement à la *res* et donne ainsi au sacrement participation réelle à sa *res*.

Placé à l'intersection des deux parties, *itaque* indique dès l'abord comment elles s'unissent l'une à l'autre : Augustin vient d'affirmer dans la première la relation d'être du baptême et de la foi ; il décrit maintenant les conséquences qui découlent de ce mode d'être dans le cas du baptême des enfants.

Tout peut se résumer en un mot : du fait de son baptême, l'enfant devient un fidèle. Sans doute, par suite de sa volonté trop jeune, le petit baptisé est encore incapable de poser un acte de foi personnelle, et la remarque de Boniface garde ainsi toute sa valeur, mais déjà pourtant, parce qu'il possède la ressemblance

¹ Cf. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Graz 1955, p. 665-666.

de sa *res*, parce qu'il est dans une certaine mesure la foi, le sacrement de la foi fait de lui un fidèle. C'est en effet le nom qu'il porte désormais à l'intérieur de la communauté chrétienne: il se distingue par là du catéchumène qui est compté lui aussi au nombre des chrétiens¹, il fait partie des croyants et la tradition ancienne, canonique et très ferme de l'Eglise le considère comme tel.² Il ne rejoint pas encore dans son esprit et dans son cœur la réalité même de la foi, mais le sacrement qu'il reçoit le met dans un tel rapport déjà avec la foi qu'il mérite en vérité ce titre qu'on lui donne.

Loin de n'être en effet qu'une dénomination vide, un pur vocable, ce titre répond à quelque réalité. Il demeure vrai que l'enfant n'est pas encore parvenu à un état de foi consciente, mais le *nondum* souligne qu'il ne s'agit là que d'une période transitoire. Et de fait, continue Augustin, lorsqu'il arrivera à l'âge raisonnable, «il comprendra et il sera accordé, *coaptabitur*, jusque dans sa volonté avec la vérité» de son baptême. La force du texte est étonnante et l'on songe, à le lire, à une évolution naturelle, celle d'un germe arrivé à maturité, d'une fleur qui devient fruit; cet épanouissement est même présenté comme nécessaire, n'attendant pour se réaliser que la venue de la saison propice, le temps où les facultés de l'enfant se seront développées. Celui-ci atteindra alors à la foi personnelle, à la réalité même du sacrement, *eius veritati*, mais c'est le sacrement, reçu dans son tout jeune âge et qu'il n'a plus à renouveler, qui l'aura mené jusque là. *Coaptabitur* doit prendre en effet sa pleine valeur de passif: il suffit que les obstacles soient enlevés, que le baptisé atteigne le point de développement requis, et sans effort de sa part, sans aucun

¹ *Ubi ponis parvulos baptizatos? Profecto in numero credentium . . . Et sic de his quaerimus: Iste infans christianus est? Respondetur: Christianus. Catechumenus an fidelis? Fidelis; utique a fide, fides a credendo.* Sermon 294, 13, 14; PL 38, 1343.

² Augustin formule la loi générale: *Fideles vocantur qui baptizantur in Christo*, Epist. 47, 2; PL 33, 184. Des petits enfants baptisés il écrit: *Consuetudine Ecclesiae antiqua, canonica, fundatissima, parvuli baptizati fideles vocantur*, Sermon 294, 13, 14; PL 38, 1343. Le texte suivant, de 411, est particulièrement intéressant par la manière dont il pose le problème et le résout en se référant à l'autorité de l'Eglise: *In quo horum genere ponemus infantes? In eorum qui credunt in Filium, an in eorum qui sunt increduli Filio? In neutro, aut aliquis; quia cum adhuc credere non possunt, nec increduli deputandi sunt. Non hoc indicat ecclesiastica regula, quae baptizatos infantes fidelium numero adiungit. De peccat. merit. et remiss., I 20, 28; PL 44, 124. Cf. Opus imp. contra Iul., I 56; PL 44, 1078.*

jeu de son action, il se trouve tout soudain en harmonie intérieure avec la foi. De fidèle qu'il était par le sacrement il devient, sans avoir besoin de rien faire, fidèle d'une foi consciente et volontaire. On ne saurait traduire d'une manière plus suggestive l'efficacité du baptême par rapport à la foi.

Et telle est dès maintenant cette efficacité du sacrement, *valebit sacramentum*, qu'en attendant l'heure de la foi personnelle, il servira à l'enfant de sauvegarde contre les puissances adverses¹ et qu'en cas de mort prématurée, il le délivrera de la condamnation qui pèse sur l'homme depuis Adam. C'est dire que par rapport au petit baptisé le sacrement de la foi a la même efficacité que la foi. Car Augustin n'ignore pas les paroles du Christ sur la nécessité pour le salut du baptême et de la foi. Il n'a pas encore sans doute la formule saisissante qu'il opposera, dès 411, aux objections pélagiennes: «Pour les tout-petits croire c'est être baptisé, ne pas croire ne pas être baptisé»², mais, sous une forme plus enveloppée, l'affirmation est équivalente: pour un enfant, auquel le manque de développement ne permet pas d'accéder à la foi personnelle, le sacrement de la foi tient lieu de la foi et a le même effet salutaire.

Ces effets du baptême des enfants, précise alors Augustin, ne sauraient faire l'objet de libres discussions: ce n'est pas une doctrine qu'il a élaborée lui-même à partir de réflexions personnelles, elle appartient à l'enseignement de la foi et qui veut demeurer dans la communauté des fidèles ne peut ni la mettre en doute ni la récuser³: «Qui ne croit pas cela et le regarde comme impossible est un infidèle, alors même qu'il possède le sacrement de la foi, et le petit baptisé lui est de beaucoup supérieur; même s'il n'a pas encore la foi en pensée, il ne lui oppose pas du moins l'obstacle d'une pensée contraire, et c'est pourquoi il reçoit le sacrement d'une manière salutaire.» La dernière phrase insiste à nouveau sur l'efficacité objective du sacrement, qui se manifeste

¹ Cf. Conf., I 11, 18; PL 32, 669.

² *Quis nesciat credere esse infantibus baptizari, non credere autem non baptizari?* De peccat. merit. et remiss., I 27, 40; PL 44, 132.

³ *Inter credentes baptizatos parvulos numerabis; nec iudicare ullo modo aliter audebis, si non vis esse apertus haereticus.* Sermon. 294, 13, 14; PL 38, 1343. — Il ajoute un peu plus loin dans le même sermon: *Credit in altero, qui peccavit in altero; dicitur, Credit; et valet, et inter fideles baptizatos computatur. Hoc habet auctoritas matris Ecclesiae, hoc fundatus veritatis obtinet canon; contra hoc robur, contra inexpugnabilem murum quisquis arietat ipse confringitur.* Ibid., 18, 17; PL 38, 1346.

à plein dans le cas du baptême des enfants. Ils n'apportent rien d'autre que l'absence de dispositions contraires, mais, comme Augustin n'a cessé de le redire à longueur d'ouvrages depuis le début de la controverse antidonatiste, le sacrement par lui-même est saint et produit ses effets; il leur suffit donc de recevoir le baptême, dans la passivité de leur âge, pour en recevoir en même temps tous les effets de salut.

Augustin achève ainsi de répondre à la difficulté de Boniface. Les parents affirment, lors du baptême, que l'enfant qu'ils présentent croit, et ils sont en droit de parler ainsi à cause du sacrement de la foi. Evidemment, le petit-enfant ne possède pas encore une foi consciente et volontaire, mais le sacrement de la foi fait de lui un fidèle. Ce mot ne signifie pas qu'un classement extérieur, le rangement dans une catégorie déterminée, il exprime une transformation profonde et mystérieuse, et le changement est si réel que, le moment venu, le petit baptisé passera comme tout naturellement à la foi personnelle et que, s'il meurt auparavant, il échappera au même titre que les croyants à la condamnation d'Adam et de sa race.

Ces effets du baptême des enfants attestent à leur tour et confirment l'interprétation réaliste donnée à *similitudo*. Pour Augustin, c'est dans cette *similitudo* du sacrement à sa *res* qu'ils trouvent leur principe, comme le marque l'*itaque* qui relie ensemble les deux parties de sa réponse; il faut s'en tenir à son texte, qui n'invoque aucune autre explication. Il paraît donc clair que, dans une telle perspective, il ne saurait être question d'une pur symbolisme. Comment un simple symbole, un signe tout extérieur pourrait-il, à lui seul, rendre compte de tant de réalités présentes et à venir? Mais que, par suite de sa ressemblance avec la foi, le sacrement de la foi soit réellement, dans une certaine mesure, la foi, et l'on entrevoit, sans que le mystère soit pour autant supprimé, qu'il puisse faire de l'enfant qui le reçoit un fidèle, assurer un jour son passage à la foi personnelle et lui être compté, s'il meurt, au même titre que la foi pour le salut.

Ainsi précisés la portée de la réponse d'Augustin, la construction de son texte, le réalisme dont il a chargé le terme *similitudo*, il reste à établir le bilan de cette enquête.

1. En affirmant que les sacrements doivent avoir une certaine ressemblance avec les *res* dont ils sont les sacrements, Augustin n'entend d'aucune manière formuler le statut symbolique du

sacrement. Ce point se situe pour lors hors de son propos, et l'interprétation traditionnelle n'a pu naître et se maintenir qu'en arrachant la phrase à tout son contexte.

C'est au contraire sur le réalisme sacramental qu'il veut insister quand il exige ainsi, comme une nécessité absolue, une certaine ressemblance entre le sacrement et sa *res* : il souligne que la *res* doit être de quelque manière dans le sacrement, que celui-ci doit avoir une certaine participation à la *res* et qu'il ne peut être sacrement qu'en étant dans une certaine mesure la *res* elle-même.

Mais quelle est la mesure de cette participation ? A lui seul, le mot *similitudo* ne saurait le dire : il affirme l'existence de traits communs dans les êtres qui se ressemblent, mais, de soi, il ne dit rien sur le degré de cette ressemblance. Ainsi le mot peut-il être employé aussi bien pour la plus lointaine des ressemblances avec Dieu que pour la Ressemblance parfaite sans aucune dissemblance, et dans le cas des sacrements, l'indéfini *quandam similitudinem* pourrait même signifier que le degré de ressemblance varie avec chacun.

2. D'une manière plus spéciale, le réalisme eucharistique est postulé par le texte. Comme à un fait indiscuté, c'est à lui qu'Augustin fait appel pour illustrer par un exemple le principe qui lui permettra de conclure à la vérité de la réponse des parents. Les fêtes pascales de tous les ans ont cette première ressemblance avec la Pâque de la résurrection du Christ d'occuper la même place dans l'année, mais ce rapprochement temporel reste extérieur ; la ressemblance profonde tient à la célébration de l'Eucharistie, où le Christ est immolé comme au jour de sa passion. Non plus, il est vrai, dans sa chair même, *in se ipso*, — ses mains ne sont plus transpercées par les clous, le sang ne coule plus de ses plaies, — mais d'une manière mystérieuse et pourtant réelle, *in sacramento*, car celui qui affirme cette immolation ne parle pas contre la vérité.

Faut-il voir une restriction dans le *secundum quandam modum* ? Il ne me paraît pas. Les mots s'expliquent suffisamment dans le contexte par l'opposition, qui se continue, *in se ipso* — *in sacramento*. Le sacrement du corps du Christ est réellement le corps du Christ, le sacrement du sang du Christ est réellement le sang du Christ, mais de cette manière spéciale qu'Augustin appelle *in sacramento*. Il n'en dit pas plus, il ne s'explique pas, sans doute même reste-t-il volontairement dans le vague, et

comme le terme *similitudo* est par lui-même imprécis, il faudra recourir à d'autres passages pour essayer de définir plus exactement le réalisme sacramentel de l'eucharistie.

3. La même constatation s'impose au sujet du baptême, les dernières précisions demeurent impossibles. Replacée dans son contexte, la formule d'Augustin frappe par son réalisme: «Le sacrement de la foi est (*secundum quendam modum*) la foi.» Mais qu'entend-il exactement? Il se contente d'affirmer cette relation d'être du baptême et de la foi et il en décrit les étonnantes conséquences. Peut-être faudrait-il chercher dans cette dernière direction qu'il paraît lui-même indiquer et se rappeler les textes où les sacrements sont présentés comme des forces mystérieuses imprégnant et pénétrant de leur réalité celui qui les reçoit?¹

4. Il importe de noter pareillement les limites du texte concernant les effets du baptême des enfants. Toute la réponse d'Augustin suppose qu'un changement profond s'est opéré dans l'âme du petit baptisé, mais il le suggère, il le fait pressentir sans préciser en quoi il consiste, car ce qu'il décrit ce n'est pas tant cette transformation intérieure, qu'il amène à conclure, que ses résultats par rapport à l'enfant. Le mot essentiel est pourtant écrit: «le sacrement de la foi fait déjà de l'enfant un fidèle» et les conséquences sont nettement définies; néanmoins l'imprécision demeure. Car, tout en affirmant la vérité de la réponse des parents au sujet de la foi du petit baptisé, il n'accorde pas à celui-ci la réalité de la foi proprement dite, et même tout son effort témoigne de la différence qu'il met entre le fidèle adulte et l'enfant qu'avec toute l'Eglise il reconnaît cependant comme fidèle.

Ces imprécisions, qui sont respect devant le mystère, manifestent peut-être encore d'avantage la force des affirmations. C'est la première fois qu'Augustin reparle du baptême des enfants depuis le *De baptismo*, mais une comparaison, même très rapide, entre les deux écrits suffit à révéler l'évolution de la pensée. Dans l'ouvrage de 400—401, il évoque le baptême des enfants pour montrer aux Donatistes que, si la conversion du cœur est nécessaire pour la réception fructueuse du sacrement, conversion et baptême peuvent en fait être séparés et garder leur valeur: ainsi chez le bon larron qui ne put être baptisé, ainsi chez les petits enfants *qui certe nondum possunt corde credere ad iustitiam et ore*

¹ Sur ce sens d'*imbuer*, voir quelques remarques de P. Th. Camelot, «Sacramentum fidei», dans Augustinus Magister, Paris 1954, II, p. 892.

*confiteri ad salutem.*¹ L'affirmation est catégorique et ne se nuance d'aucune restriction, rien n'apparaît encore de ce que contiendra la lettre à Boniface. Plus loin, par contre, Augustin pose une condition pour l'accession de l'enfant à la justice. *Sicut in Isaac, qui octavo suae nativitatis die circumcisisus est, praecessit signaculum iustitiae fidei; et quoniam patris fidem imitatus est, secuta est in crescente ipsa iustitia, cuius signaculum in infante praecesserat: ita in baptizatis infantibus praecedit regenerationis sacramentum; et si christianam tenuerint pietatem, sequetur etiam in corde conversio, cuius mysterium praecessit in corpore.*² Dans la même ligne, il fait appel à la miséricorde du Tout-Puissant pour suppléer, en cas de mort, ce qui manque à l'enfant baptisé pour être sauvé: *Sicut in illo latrone quod ex baptismi sacramento defuerat complevit Omnipotentis benignitas . . ., sic in infantibus qui baptizati moriuntur, eadem gratia Omnipotentis implere credenda est, quod non ex impia voluntate, sed ex aetatis indigentia, nec corde credere ad iustitiam possunt nec confiteri ad salutem.*² La lettre à Boniface reprend tous ces points, mais à propos de chacun elle marque une nette avancée et souligne l'efficacité du sacrement: à cause du sacrement de la foi, les parents peuvent répondre que l'enfant croit; le temps venu, le petit baptisé se trouvera accordé comme tout naturellement à la vérité du sacrement et, s'il meurt, c'est par le moyen du sacrement que, sur la recommandation de la charité de l'Eglise, il échappera au châtiement des fils d'Adam.

Il est impossible de réduire ces divergences à une simple différence d'optique. Elles me paraissent s'expliquer en définitive par un approfondissement de la notion du sacrement. Dans le *De baptismo*, Augustin appelle le baptême *signaculum iustitiae fidei*. Sous la pression de Boniface, il doit pousser son analyse plus avant et il lui apparaît que, si le sacrement est un signe et un symbole, c'est un signe qui implique participation à la réalité signifiée: *Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent.*

¹ De bapt. contra Donat., IV 23, 30; PL 43, 174.

² Ibid., IV 24, 31; PL 43, 175.

Curiositas und veritas

Zur Ideengeschichte von Augustin, *Confessiones* X 35

H. BLUMENBERG, Gießen

In dem Fazit seiner geistigen und geistlichen Entwicklung, das Augustin im 10. Buch der *Confessiones* gibt und ab cap. 30 am Leitfaden der *genera vitiorum* nach 1. Joh. 2,16 entfaltet, ist der *curiositas* (c.) ein ganzes Kapitel gewidmet. Die c. ist eine *forma tentationis* in doppeltem Sinne: 1. durch die *experiendi noscendique libido* wird der Mensch in „Versuchung“ gezogen; 2. die c. zielt auf ihre Gegenstände selbst *tentandi causa*, um sie in den „Versuch“ zu nehmen. Im Versuchen der Dinge außer ihm scheint der Mensch sich die Versuchung zu verhehlen, in der er selbst durch die c. steht. Die letzte Steigerung dieses nach außen abgelenkten Versuchens richtet sich auf Gott: *in ipsa religione deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata* (X 35,55). Wie bei der so nachhaltig wirksamen augustinischen Unterscheidung von *uti* und *frui* in bezug auf die Welt, ist hier bezüglich des Wissens das Kriterium der Instrumentalität herausgestellt. Erkenntnis und Wissenschaft sind nur zu oft die Vorwände, unter denen sich die *vana et curiosa cupiditas experiendi* verbirgt. Im Katalog der Gegenstände der c. stehen die *naturae operta* an dritter Stelle: *quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt*. Hier glaubt man, ein Zitat des ersten Satzes der Metaphysik des Aristoteles vor sich zu haben, nur ist der rechtfertigende Bezug auf die Naturgegebenheit des Wissens weggelassen und so dem Ganzen eine negative Wendung gegeben; die *τῶν ἀσθησέων ἀνάγκη*, auf die sich Aristoteles berufen konnte, kann kein bestätigendes *σημείον* mehr sein (1980a 22), und die „Reinheit“ des Sehens *χωρὶς τῆς χρείας* ist nun zur *vana cura* einer heillosen Weltverfallenheit geworden.

Deutlicher wird, was Augustin unter c. versteht, an einer früheren Stelle *Conf.* V 3. Hier berichtet er über die Motive der Abkehr vom Manichäismus. Gelegentlich einer Begegnung mit

dem Manichäer Faustus geht ihm plötzlich auf, welchen geringen Wert die kosmologischen Spekulationen der Gnostiker haben, wenn man sie gegen die exakten astronomischen Vorausberechnungen der „Philosophen“ hält. Dieser Kontrast genügt, um ihm den Manichäismus zu diskreditieren; der Leser könnte nun aber schließen, daß eine „Bekehrung“ zu der als so überlegen erwiesenen Philosophie fällig sei. Um diese Konsequenz auszuschließen, baut A. einen hier sonst gar nicht motivierten Gedankenschritt ein, der die eben noch gegen die Gnosis wohlfuncionierende Philosophie sogleich wieder kritisch entwertet: eben jene exakte astronomische Prognostik, die den Manichäer ins Unrecht setzte, erweist sich nun als Paradigma einer selbstgenügsamen theoretischen Leistung, durch die der Mensch in die *impia superbia* gerät. Gott versagt sich denen, deren *curiosa peritia* die Sterne und Sandkörner zählen will, den Himmelsraum und die Gestirnbahnen zu berechnen beansprucht. Aber weshalb entzieht sich hier Gott? Weil, so antwortet A., der Mensch sich mit seiner theoretischen Leistung so identifiziert, daß er ihre Bedingtheit nicht mehr wahrnimmt und wahrhaben will: *non enim religiose quaerunt unde habeant ingenium, quo ista quaerunt*. Erst nach diesem Exkurs, der den Eindruck der Philosophie für den Leser zu neutralisieren hat, kann A. zugeben: *multa tamen ab eis (sc. philosophis) ex ipsa creatura vera dicta retinebam . . .* (V 3,6). Aber diese biographisch faktische und mit einer bestimmten Vorsicht konstruierte Verbindung von Astronomie und Wißbegierde hat sich geistesgeschichtlich tief eingepreßt und gehört zu den Voraussetzungen dafür, daß am Beginn der Neuzeit eine astronomische Reform zum Signal einer radikalen Umwertung der c. werden konnte. An anderen Stellen hat A. sehr viel weniger tiefgründig astronomische Fragen zur Genesis mit der Begründung beiseite geschoben, wem es um die Sache seines Heils ginge, gezieme es nicht, *tali inquisitioni rebus gravioribus et melioribus necessarium tempus impendere* (*De gen. ad litt.* II 23 + 34). Eine sehr viel genauer zugreifende Analyse der astronomischen c. findet sich *De civ. dei* XXI 8: hier geht es um die Souveränität des göttlichen Willens über die Naturgesetze, die er selbst begründet hat. Das vermeintliche Faktum einer Mutation von Erscheinung und Bahn der Venus dient als sicheres Indiz dafür, daß der Kosmos als ganzer nach Ursprung und Bestand ein widerrufliches Faktum ist. Die Astronomie aber unterstellt eine ewige und unwandelbare Gesetzlichkeit der

Himmelserscheinungen, sie legt Attribute des Göttlichen notwendig ihrem Gegenstande bei, und das *mutare naturas* eines Gottes ist ihrem Wahrheitsanspruch wesenswidrig. Dieser Wahrheitsanspruch aber gilt A. als eitel angesichts dessen, was doch schon Varro (abgesehen also von biblischen Ereignissen) von einer Venus-Mutation wisse: . . . *sui cursus ordinem legemque mutavit. Turbavit profecto tunc, si ulli iam fuerunt canones astrologorum* . . . Die c. besteht also nicht nur darin, verborgene Wahrheiten der Natur aufzudecken, sondern noch mehr darin, überhaupt auf einer „Wahrheit“ der Natur zu insistieren.

Für die auf systematisierende Formeln ansprechende scholastische Tradition ist die augustinische Exegese zum 8. Psalm wichtig geworden (*Enarr. in Ps. VIII 13*). Hier wie auch sonst lohnt es sich, auf das „Bedürfnis“ nach einer Allegorese zu achten. Der 8. Psalm fragt, was der Mensch sei, und antwortet, daß er nur wenig unter der Gottheit stehe, die ihn zum Herrn über ihre Werke gesetzt und ihm alles untertan gemacht habe, wobei Vieh, Vögel und Fische besonders aufgezählt werden. A. lenkt sofort davon ab, daß hier etwas über das Verhältnis des Menschen zur Natur gesagt sein könnte, und findet vielmehr die Herrschaft des Gottmenschen über die drei *genera vitiorum* ausgesprochen. In diesem Lasterkatalog stehen c. und *superbia* nebeneinander; das ist ein wesentlicher Unterschied zu *Conf. V 3*, wo die *superbia* als Genus der c. erscheint. Die Allegorese der c. durch die Fische (die *pisces curiositatis* auch *Conf. V 3*) hat ihr *Tertium* in der augenblickshaften Flüchtigkeit und Spurlosigkeit ihrer Wege in den Tiefen des Meeres; so ist das *pertinacissimum studium inania et praeterfluentia requirentium*. Die c. wird hier ganz von ihrem Gegenstand her ins Unrecht gesetzt: es sind die zeitlichen, nichtigen, flüchtigen Objekte, die den geistigen Aufwand entwerten. In der Ideengeschichte der c. drängt die Definition durch bestimmte Erkenntnisbereiche (*naturalia, caelestia*) diejenige durch eine bestimmte Erkenntnisgesinnung zurück, und diese Bedeutungsverschiebung führt wesentlich zu dem frühneuzeitlichen Pathos der Natur- und Himmelsforschung, die den *homo curiosus* (schließlich den Faust) ganz vom Gegenständlichen her, vom Bewußtsein der Aufschließung verbotener, durch eine Art theologischer Eifersucht vorenthaltener Regionen her aufwertet. Daß dabei auch die *superbia* eine Rolle gespielt habe, ist erst von Nietzsche und Burckhardt in die „Renaissance“ reflektiert worden.

Betrachtet man die c. bei A. unter einem biographisch-genetischen Gesichtspunkt, so scheint allerdings die objektive Deutung der subjektiven vorauszugehen. In der frühen Schrift *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum* I 35–38 wird die *temperantia* als Zügel der *cupiditas* an der Spitze des Tugendkatalogs behandelt; die Begierde ist hier ein Effekt der durch das Auge einwirkenden Lockungen der Körperwelt. Zeugnis dessen sind die heidnischen Vergottungen der Gestirne, die hier gnostisch-bösartigen Schimmer zu haben scheinen. So kommt es zu einer ganz dualistischen Formulierung: *Vetiti autem sumus converti ad ea quae videntur . . . Amandus igitur solus deus est: omnis vero iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda . . .* Hier ist die Innerlichkeit noch ganz als Emanation objektiver Qualitäten gesehen, und die c. daher als das Sich-öffnen gegenüber solcher Einstrahlung, als Preisgabe an die Infektion durch die Welt. Wer die Natur *curiosissime intentissimeque* durchforscht, glaubt etwas Großes zu tun; in Wirklichkeit wird er von seinem Objekt gefangen und über seine eigene Wahrheit getäuscht, wie es den Astronomen ergeht: *unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur.* Man muß sich vergegenwärtigen, daß A. hier (in dem Glauben, die verblendete Illusion bloßzustellen) die Formel vorprägt für das, was im Bewußtsein bewirkt zu haben sich die kopernikanische Astronomie rühmen wird: Galilei nimmt für sie in Anspruch, den Stamplatz des Menschen aus dem Bodensatz des Weltalls zum Gestirn erhoben zu haben. (Übrigens ist die hier besprochene Augustin-Stelle durch das Zitat des Thomas von Aquino, *Sa. theol.* II/2 q. 167 a. 1 für das Mittelalter herausgehoben worden.)

Ihren vollen Gehalt bekommt die Vorstellung der c. erst dadurch, daß sie in „Konkurrenz“ zu einem forcierten Glaubensbegriff gesetzt wird. In *Sermo CXII* 3–5 gibt A. eine allegorische Exegese zu Luk. 14,16–24, wobei hier das zu v. 19 (Entschuldigung des zweiten der zum großen Mahl Geladenen, er habe fünf Joch Ochsen gekauft und müsse sie prüfen) Gesagte interessiert. „Fünf Joch Ochsen“ bedeutet die *sensus carnis huius: quinque sunt, et iuga sunt*; zugleich bedeutet es den Inbegriff der „Entschuldigungen“ vom reinen Glauben. Sollten die Sinne nicht dem Menschen zur Wahrheit genügen: *novi, sentio, teneo; natura ipsa me docet?* Der Wille begibt sich so unter das „Joch“ der Sinne: *in eis quinque sensibus totius voluntatis sibi regulas ponunt.* Das

ist hier die c.: Resistenz gegen das nicht zu Vergegenwärtigende, insbesondere der biblischen Ereignisse, während die *fides* geradezu der extremste Verzicht auf irgendetwas der sinnlichen Beglaubigung Nahkommendes ist: *non enim faciem carnis domini videre in hoc tempore concupivimus*. Es läßt sich fast greifen, wie hier der *superbia* des Sehen-wollens eine neue Form des Hochmuts des Nicht-sehen-wollens gegenübertritt: *sed nos ibi non fuimus*. Aus der Opposition gegen die *fides* nimmt die c. dämonische Züge an (mit der dualistischen Inklinatation seines Denkens ist A. nie ganz fertig geworden) und es kommt zu folgender rhetorisch glänzenden Pointe: *non ibi fuit Paulus qui credidit: ibi fuit Judas qui tradidit*. Aber Gott bedient sich noch des Dämonischen als Mittel: in der einleitenden Bemerkung zu dieser Allegorese macht A. auf die Dunkelheit der Stelle aufmerksam: *aliquid procul dubio est, quod nos ad quaerendum et intelligendum obscuritate sui provocat* — worauf könnte sich die Provokation der Dunkelheit anders richten als auf unsere *curiositas*? Als Motiv der allegorischen Exegese ist sie sanktioniert.

Es gibt im Bereich des hellenistischen und spätantiken Denkens keine Vorstellung, die der augustinischen c. adäquat wäre. Trotzdem läßt sich zeigen, daß in diesem Begriff eine ganze Reihe von gedanklichen Motivationen zusammentrifft und kulminiert. Fast alle Philosophenschulen könnten dazu beigetragen haben, wenn wir das auch nicht in jedem Fall eruieren können.

Daß die akademische Skepsis hereingewirkt hat, scheint mir sicher zu sein; in ihrem Geiste hat Cicero doch überhaupt das Wort *curiositas* in Kurs gesetzt (*ad Att.* II 12,2), dessen „lateinischem Nebenton“ (W. Theiler, briefl.) kein griechisches Korrelat gleichkommt. Freilich fehlt in der Skepsis die adäquate Wertkonkurrenz: die *Maxime* der *εποχή* ist Resignation, und der erste Satz der aristotelischen Metaphysik beschreibt jetzt ein trügerisches Versprechen der Natur. Daß die akademische Skepsis dogmatisch ist (wie auch A. s Voraussetzungen der c.), geht auf ihren Ursprung aus der Übersteigerung der Ideen-transzendenz zurück; sie konnte so leicht zum Substrat eines Fideismus umgeprägt werden, das man immer wieder in patristischen Texten durchhört: *ego nescio, non requiro* (Hilarius Pict., *de trin.* II 9). Kein Leser wird das als Formel intellektueller Demut verstanden haben (die man in spätmittelalterlichen Texten sofort unterstellen würde).

Daß die „Seelengeschichte“ des Neuplatonismus auf die augustinische c. eingewirkt hat, ist ebenfalls sicher. Die Wertkonkurrenz von Einheit und Vielheit, Geist und Stoff zeichnet die „Richtungen“ vor, in denen sich seelische Bewegungen orientieren können. Der Blick auf die Einheit des Geistigen erfüllt die Urseele zu ihrer Bestimmung; aber auch als Weltseele fungiert sie noch ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα (Plotin, *Enn.* IV 8,2). Sinkt sie aber zur Vereinzelung der Menschenseele herab, dann kann sie sich nur bewahren, indem sie nach oben auf ihre Herkunft oder auf sich selbst den Blick gerichtet hält und der in ihr wirksamen Kraft widersteht, die sie auf die niedere Welt ablenkt. Aber die Seele ermüdet in diesem Widerstand, und es erfolgt eine negative Konversion vom Einen zum Vielen, vom Ganzen zu den Teilen, woraus ein Dasein der „Zerstreuung“ (IV 8,4: πολυπραγμονεῖ) entspringt, ein Vergessen des wesenhaften Einen an der Attraktion des Vielen. Die eigentümliche Funktion des „Sehens“ bei diesem Vorgang ist *Enn.* I 8,4 noch eindrucksvoller beschrieben, so weitgehend, daß das Sein des Sehenden ganz von dem effiziert (nicht nur affiziert) wird, was er sieht: zum Nus gewendet, ist die Seele ganz geistbestimmt, zur Hyle konvertiert, wird sie ganz von Dunkelheit und Unbestimmtheit erfüllt, gierig vom Stoff assimiliert. Das Sehen hat hier nicht mehr die antike Distanz der Theoria, es ist ständiges Sich-aussetzen an die erhebenden oder niederziehenden Wirkkräfte des Gesehenen; im Sehen vollzieht sich das Sich-bewahren und das Sich-verlieren: ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα . . . σκότον ὁρᾷ . . . βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει . . . Es waltet hier eine merkwürdige metaphysische Mechanik des Sehens, die die Blickwendung als innere Entscheidung ausläßt: Ist es der Influx des Stoffes, der die Seele zur Selbstaufgabe zwingt, oder gibt erst ein freier Wesensverzicht dem Niederen seinen Raum? Man sieht sogleich: an dieser Stelle müßte das griechische Korrelat der c. auftauchen; aber die Stelle bleibt leer. Sie besetzt zu haben, ist A. s Originalität. Die πολυπραγμοσύνη leistet das nicht: sie gehört unter die Folgephänomene des Selbstverlustes durch die „wißbegierige“ Blickwendung.

Den Roman des Apuleius berücksichtige ich hier nicht; ist er auch „eine große Verhöhnung der hellenistischen c.“ (C. Schneider), so ist er doch eben nur eine Verhöhnung und hat seinen Platz sicher in der Wortgeschichte von c., wozu H. J. Mette (Festschr. Snell. 1956, 227–235) alles gesagt hat. Selbstverständ-

lich ist die Induktion eines Wortes in den Zeitgeist nicht neben-sächlich für den Ideentransport.

Was Epikureisches betrifft, so läßt sich wohl nur zeigen, daß es einen bestimmten Aspekt von c. gegeben hat, der in der komplexen Vorstellung sicher beteiligt ist. Die Behandlung meteorischer und stellarer Phänomene durch Epikur, wie sie uns etwa der Pythoklesbrief bezeugt, ist deutlich ironisch gegenüber jedem Anspruch der Wißbegierde und geht nur auf die Abstellung der hinter den Problemen lauernden Furcht: nicht *ἐπιστήμη*, sondern *ἀταραξίαν καὶ πλὴν βέβαιον* will er erreichen (85). Das Offenbleiben aller möglichen Hypothesen darf unbefriedigend, es muß nur beruhigend sein hinsichtlich der Furcht vor irgend-einer Bedrohung. Die Phänomene (z. B. die Größen der Himmels-körper) können in ihrer Erscheinung unbefragt gelassen werden: das Ansichsein ist *μη πρὸς ἡμᾶς τι* (94), soweit es nicht unsere Gemütsruhe betrifft. Die Wißbegierde hat dabei keine Legiti-mität, sie ist nur zu oft *ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν*, und damit der Enttäuschung ausgesetzt. Das Sich-halten an das Mögliche (93) ist ganz der Ökonomie der *ἀταραξία* untergeordnet (cf. 96). Epikureisches spielt aber auch noch eine andere Rolle in der Wort- und Begriffsgeschichte von c.: bei Cicero (*de nat. deor.* I 20,54 = Usener 352) wird der Gott der Stoiker als Gegenstand der Furcht und Belastung für den Menschen dargestellt, weil er sich in seiner „Vorsehung“ um alles kümmert: *quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii deum?* Die in dem *curiosus* steckende *cura* ist der Kern auch der *providentia*, deshalb widerspricht sie der schwerelosen Seligkeit des Götter-daseins; c. und Glück sind unvereinbar. Aber dieser Gedanken-gang dient doch nur dazu, den Menschen darüber zu beruhigen, daß sich die Götter nicht in alles „hineinstecken“. Hier ist ein einziges Mal die Grenze göttlicher und menschlicher „Zuständig-keit“ auch für die theologische Seite verbindlich, und der stoische Gott ist *curiosus*, weil er diese Grenze nicht einhält.

In Ciceros Pflichtenlehre (*de off.* I 6,18) steht zwar unter den fundierenden *propria hominis* die Erforschung des Wahren obenan, aber mit der spezifisch römischen Einschränkung: *cum sumus necessariis negotiis curisque vacui* (I 4,13). Vom Gegen-ständlichen her wie auch an sich selbst ist die Begierde nach der *cognitio rerum aut occultarum aut admirabilium* ganz unschuldig; nur durch ihren proportionalen Anteil in der Ökonomie des Not-

wendigen werden die *res obscurae* der Tugend gefährlich, weil sie ein *nimis magnum studium* erfordern, das von den Forderungen des Tages abhält (*a rebus gerendis abduci*): *virtutis enim laus omnis in actione consistit* (I 6,19). Hinter dieser Ökonomie steht eine teleologische Prämisse: das Dunkle ist auch das als überflüssig Indizierte. Seneca hat diesen Gedanken der theoretischen Ökonomie noch sehr viel deutlicher teleologisch begründet in dem für diesen Zusammenhang wesentlichen 88. Luciliusbrief: *plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est* (88,36). Aber der Inkonsequente hat andernorts (*de otio* 32) die dem Menschen eingeborene Wißbegierde durchaus als Legitimation weitesten theoretischen Anspruches genommen: *curiosum nobis ingenium natura dedit . . . perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida et non uno genere formosa solitudini ostenderet*.

Wie eine solche Konzeption von den patristischen Autoren rezipiert wird, zeigt sich am besten an der Paraphrase zu der eben gegebenen Cicero-Stelle bei Ambrosius (*de off. min.* I 26 bis 27). Hier wird ausdrücklich dagegen polemisiert, daß Cicero Astronomie und Geometrie zugelassen habe, deren Untersuchungen und Messungen doch so dunkle Dinge vor sich hätten, daß die „Sache des Heils“ dabei hintangesetzt würde (26,122). In das Schema Ciceros ist eine neue Wertekonkurrenz eingetragen. Auf die *res obscurae* auszugehen, bedeutet nun, in die Hoheitsrechte Gottes einzugreifen — was sollte sonst in diesem Zusammenhang der Hinweis auf einen „künftigen Richter, dem das Verborgene nicht entgeht“ (26,124)? Einen eschatologischen Vorbehalt finden wir schon bei Origenes (*de princ.* II 11,6), wo die Seelen aus dem Purgatorium nicht sogleich in den Himmel eingehen, sondern in eine paradiesische *schola animarum* eingewiesen werden, wo sie *de omnibus his, quae in terris videntur, doceantur*. Ein solcher „Vorbehalt“ spielt in der patristischen Behandlung der c. eine große Rolle. Laktanz läßt den Menschen als das letzte der göttlichen Werke geschaffen sein, *ne perspiceret homo dei opera* (*div. inst.* II 8,61). Die Wahrheit ist ein *arcanum summi dei* (I 1,5), und Offenbarung daher ihre einzig legitime Manifestationsform: *adeo nefas existimandum est ea scrutari, quae deus voluit esse celata* (II 8,64). Die Ökonomie unserer Wißbegierde kann nach dieser Konzeption von Gott „gesteuert“ werden: er gibt aus seinem Schatz nur das heraus, was zur Lebensfristung notwendig ist, *quae vero ad curiosam et profanam*

cupiditatem pertinebant reticuit, ut arcana essent (II 8,70). Die göttliche Hoheitssphäre und die menschliche Bedürfnissphäre scheinen einander klar abgegrenzt gegenüberzustehen. Sokrates wird als der Gegentypus derjenigen herausgestellt, die so unverständlich und gottlos sind, *quod in secreta coelestis illius providentiae curiosos oculos voluerint inmittere* (III 20,2). Merkwürdig, daß gerade Sokrates jenes programmatische *Quod supra nos nihil ad nos* zugeschrieben wird (III 20,10), da doch er der einzige uns bekannte Grieche ist, der sich gegen den Vorwurf der Wißbegierde zu verteidigen hatte (Apologie 19 B: *περιεργάζεσθαι* cf. Xenophon, *Memor.* I 1,14; Aristophanes, *Nub.* 233,1404). Bei Arnobius kommt die skeptische Facette der c. besonders deutlich heraus (*adv. gentes* II 57): die *curiositas humana* führt uns zu der *inanissima res* und dem *supervacuum opus*, über Dinge Behauptungen aufzustellen, über die wir nichts wissen können: *vestris non est rationibus liberum implicare vos talibus, et tam remotas inutiliter curare res* (II 61). Aber auch die augustinische Wertekonkurrenz von Naturerkenntnis und Selbsterkenntnis ist hier formuliert, wenn er seine Adressaten fragt: *primum et ipsi penitus perspicitis vos ipsos, siquando de rebus disceptatis obscuris, et naturalia pergitis reserare secreta?* (II 6) Hinsichtlich metaphysischer Fragen ist die Skepsis nun mit dem Majestätsinteresse Gottes begründet; für den Menschen gilt: *responsionis necessitas nulla est* (II 55). Für Tertullian ist die c. mit geradezu dämonischer Blindheit geschlagen. Sie trieb zwar die antiken Autoren dazu, Biblisches zu übernehmen, aber sie waren dabei *gloriae et eloquentiae solius libidinosi*, daß sie die einfache Wahrheit nicht wahrnahmen und so aus ihrer *curiositas* nur die *scrupulositas* hervorging (*Apolog.* 47,3–4). Dieser Zusammenhang führte, durch ein Mißverstehen des zeitbedingten Sinnes der biblischen Aufforderung „Suchet und ihr werdet finden!“ (Matth. 7,7), vom Glauben zum spitzfindigen Suchen zurück und von da in die Häresie (*de praesc. haer.* 8). Andererseits, wo es darum geht, das *latens bonum* der Christen kennenzulernen, da erlahmte die natürliche Wißbegierde: *hic tantum curiositas humana torpescit: amant ignorare . . . malunt nescire* (*Apolog.* 1,8). Das ist die volle Dämonisierung der Wißbegierde: der Wahrheitswille hebt sich in seiner Illusion selbst auf.

Die augustinische Vorstellung der c. ist vielfältig vorbereitet und angebahnt; dennoch ist sie in ihrer Tiefe und Bezugsfülle authentische Konzeption Augustins.

***Libido and Concupiscentia* in St. Augustine**

G. I. BONNER, British Museum, London

We are warned by Augustine himself that there are certain topics, in a fallen world, upon which our discourse should be restrained by modesty, rather than assisted by eloquence¹, and I am well aware that the Augustinian doctrine of concupiscence has been a scandal to certain worthy persons in the past². I do not desire to dwell on the scabrous; indeed, my concern is with a more general consideration of Augustine's teaching regarding lust than it usually receives. The subject, for obvious reasons, is apt to be discussed in its sexual connotation alone — a legacy, no doubt, from the last great struggle with Julian of Eclanum, who seems to have been well nigh obsessed with it³. Augustine was well aware of the sexual implications of the word lust. "Although there are many lusts yet, when the word 'lust' is spoken without any mention of the object, we commonly understand

¹ De Civitate Dei, XIV 26: *De rebus loquimur nunc pudendis et ideo, quamvis antequam earum puderet, quales esse potuissent coniciamus ut possemus, tamen necesse est, ut nostra disputatio magis frenetur ea, quae nos revocat, verecundia, quam eloquentia, quae nobis parum subpetit, adiuvetur.*

² E. g. the comment of Harnack that Augustine's remarks on marriage are 'höchst ekelhaft', Dogmengeschichte, Bd. III, 1890, 191, n. 3. The phrase was retained in the 3rd ed., III, 1897, 196, n. 8, and hence in the E. T., V, London, 1898, 211, n. 5. It disappears in the 4th ed., 1910, 210–211, n. 8. Harnack's comment is cited, with relish and an inadequate reference, by Thomas Allin, *The Augustinian Revolution in Theology*, London 1911, 142: "Höchst ekelhaft" is the verdict of so staunch an ally as Harnack. 'Perfectly loathsome' indeed is the constant iteration of *membra genitalia*, *membrorum inobedientia*, *concubitus*, in his pages. It is the thought of an ex-profligate round whom, though risen, the grave clothes of his past are still clinging." Harnack and Allin are both, to my mind, unnecessarily squeamish.

³ See Georges de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie, et sa réforme*, Lausanne 1943, 360: "Les principes les plus élevés ne sont plus pour [Julien] qu'une matière de chicane. La seule question qu'il soit en mesure de traiter, non avec largeur de vues, mais avec abondance, est celle de la *libido*." This seems to me a thoroughly just verdict.

by it sexual desire"¹. This declaration will be my starting point; and it will immediately be noticed that, in the passage quoted, Augustine employs the word *libido*, and not *concupiscentia*. One is tempted to ask whether this choice of a particular word has any significance, and to wonder whether there is a subtle difference between *libido* and *concupiscentia*. It is impossible, in the time at my disposal, to do more than to present my own view that, when used to describe sexual desire, (which I shall henceforth generally denominate concupiscence, to avoid confusion), the two words are virtually interchangeable²; but when any other lust is mentioned, *libido* is the one used, very occasionally supplemented by *cupiditas*.

I have said that I have not time to argue the case for the mutual interchangeability of *libido* and *concupiscentia*, when they mean concupiscence; but it is possible to demonstrate it by

¹ De Civ. Dei, XIV 16: *Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere adsolet animo occurrere nisi illa, qua obscene partes corporis excitantur.*

² Examples of their use together abound, and I will cite only three: (1) C. Dnas Epist. Pelag., I 17, 34–35, where Augustine, discussing the condition of human sexuality before the Fall, offers his Pelagian adversaries the choice of four possibilities: that *libido* existed unrestrained; that it existed and had constantly to be restrained; that it was under the control of the will, (*aut tunc ad nutum voluntatis libido consurgeret, quando esse concubitus necessarium casta prudentia praesensisset*); or that it did not exist at all. He rejects the first two alternatives as unworthy, and assumes that the Pelagians will not accept the fourth on their own first principles. Of the third, he writes: *illud vobis saltem placebit, quod tertio loco posuimus, ut illa carnalis concupiscentia, cuius motus ad postremam, quae vos multum delectat, pervenit voluptatem, nunquam in paradiso, nisi cum ad gignendum esset necessaria, ad voluntatis nutum exsurgeret. Hanc si placet vobis in paradiso collocare, et per talem concupiscentiam carnis, quae nec praeveniret, nec tardaret, nec excederet imperium voluntatis, vobis videtur in illa felicitate filios potuisse generari, non repugnemus*, (ibid., 35). Here, in the same context, Augustine has replaced the word *libido* first by *carnalis concupiscentia* and, secondly, by the more common *concupiscentia carnis*. (2) Another example may be found in De Peccato Originali, XXXIV 39, where Augustine first speaks of marriage, which is itself good, as making a great good *etiam de libidinis malo*, and, a little later, (ibid., XXXVII 42), enumerates the good of marriage — offspring, chastity, and the sacrament — and distinguishes it from the *carnalis concupiscentiae malum*. (3) Compare the references in De Nuptiis et Concupiscentia, I 16, 18 to the *pudenda carnis concupiscentia quae in paradiso nec ante peccatum fuit, nec post peccatum esse permissa est* with the statement in the Opus Imperfectum c. Iulianum, II 42, that both generation and birth might have taken place in Paradise *sine pudenda libidine . . . si nemo peccasset*.

a very cursory examination of the *De Nuptiis et Concupiscentia*, Book I, where Augustine speaks of *libido*¹; *concupiscentia*²; *libido carnalis*³; *carnalis concupiscentia*⁴; *carnis concupiscentia*⁵; and *pudenda carnis concupiscentia*⁶, all to describe the state of mind we call concupiscence. If it is asked why Augustine made use of two different words to express the same emotion, one obvious answer presents itself: that of literary convenience, by which the monotony of the regular repetition of one of them is reduced. This, however, is only part of the answer, for the words themselves have an interest in the history of the Latin language. Both of them appear in the Latin Bible, but only one of them, *libido*, is classical, with a wide range of meaning; while *concupiscentia* is a Christian technical term, used exclusively by Christian writers, and predominantly, though not exclusively, in the sense of concupiscence. It is desirable to look at the history of these two words a little more closely.

Libido, I have said, is a classical word, and common enough in Latin literature. Basically, it seems to have a neutral sense of desire; so we find in Lucretius, *De Rerum Natura*, the lines:

*Quaeritur in primis quare, quod cuique libido
venerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum —*

(IV 779–80)

where *libido* means little more than “whim” or “fancy” — why is it, Lucretius asks, that when anyone has the whim to think about a certain thing, the mind immediately furnishes a mental image of it? In a slightly more positive, but still primarily neutral sense, I understand Sallust, *Bellum Jugurthinum*, 84,3: *Sed ea res frustra sperata; tanta libido cum Mario eundi plerosque invaserat* — the senate hoped that the plebs would not want to go campaigning with Marius, but this hope was disappointed, because of the great desire which had taken hold of the commons, filled with visions of loot and glory. Similarly, I think, we may understand Livy, V 42: *non omnibus delendi urbem*

¹ De Nupt. et Concup., I 7, 8: *libidinis malum*; 8, 9; 15, 17; 21, 23; 24, 27.

² Ibid., 7, 8; 24, 27.

³ Ibid., 5, 6.

⁴ Ibid., 11, 12.

⁵ Ibid., 17, 19.

⁶ Ibid., 16, 18.

libido erat. This is the first sense of the word: "desire", without any strong suggestion that the object of the desire is good or evil.

Secondly, it can have an implication of concupiscence. So Livy, I 57: *Ibi Sex. Tarquinius mala libido Lucretiae per vim stuprandae capit*. The point here, of course, is that it is a *mala libido*, which implies that *libido*, in itself, is not necessarily evil, and so has to be qualified to fit these circumstances. More direct is Sallust, *Coniuratio Catilinae*, 28,4: *quibus libido atque luxuria ex magnis rapinis nihil reliqui fecerant*. In this context, *libido* clearly has an unfavourable meaning: "ruined by dissolute and extravagant living" is the implication. Cicero, in the *Tusculanae Disputationes* 3, 2, 4: *qui pecuniae cupiditate, qui voluptatum libidine feruntur, quorumque ita perturbantur animi, ut non multum absint ab insania* is more general; *libido voluptatum* covers a wide range of dissolute desire. Indeed, none of these examples really approaches Augustine's habitual use of *libido* in the sense of *libido carnalis* and the best example I know, in his sense, is not the noun, but the adjective formed from it, in the poem which has been assigned to Petronius, Nero's arbiter of elegance. Certainly, one would like to think of the author of the *Satyricon* filling the rôle of Yeat's true love "down by the salley gardens", and bidding his beloved "take love easy":

*Foeda est in coitu et brevis voluptas,
et taedet Veneris statim peractae.
Non ergo ut pecudes libidinosae
caeci protinus irruamus illuc,
nam languescit amor peritque flamma —*

which certainly fits Augustine's definition of *libido*, though the saint would hardly have approved the poet's remedy¹.

Next, there is a wider range of meaning, covering any evil desire; so Tacitus, *Annales*, 16,18: *Ergo crudelitatem principis, cui ceterae libidines cedebant, adgreditur*. Again, Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 3, 5, 11: *Itaque nihil melius, quam quod est in consuetudine sermonis Latini, cum exisse ex potestate dicimus eos, qui ecfrenati feruntur aut libidine aut iracundia; quamquam ipsa iracundia libidinis est pars; sic enim definitur iracundia:*

¹ Which those interested will find in Baehrens, *Poetae Latinae Minores*, V 99, No. 101 and, with an English translation, in Helen Waddell, *Medieval Latin Lyrics*, London 1933, 14–15.

ulciscendi libido. This passage undoubtedly affected Augustine's thinking on the subject of *libido*; he has it in mind in the *De Civitate Dei*, XIV 15¹; in Letter 138, II 9²; and in the *Confessions*, II 9, 17³. Again, we may note Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 4, 6, 11–12, where the Roman statesman discusses the four *perturbationes* by which, according to Zeno, the mind is troubled, and lists them as *libido*; *laetitia*; *metus*; and *aegritudo*. Augustine refers to this passage in the *Confessions*, X 14, 22⁴, and in the *De Civitate Dei*, XIV 8⁵. It is, however, significant that, in his list of the *perturbationes*, he substitutes for Cicero's *libido* the word *cupiditas*⁶, which has, for him, a wider range of meaning, especially since Cicero himself describes *libido* as "cupiditas effrenata"⁷.

Finally, there is the famous passage, cited by Augustine in the *De Civitate Dei*, III 14, and the inspiration of so much of his theme, Sallust, *Coniuratio Catilinae*, 2, 2: *Post ea vero quam in*

¹ *Voluptatem vero praecedit appetitus quidem, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis et ea, quae in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis. Nam et ipsam iram nihil aliud esse quam ulciscendi libidinem veteres definierunt; quamvis nonnumquam homo, ubi vindictae nullus est sensus, etiam rebus inanimis irascatur, et male scribentem stilum conlidat vel calamum frangat iratus. Verum et ista licet inrationabilior, tamen quaedam ulciscendi libido est, ut nescio qua, ut ita dixerim, quasi umbra retributionis, ut qui male faciunt, mala patiantur. Est igitur libido ulciscendi, qui ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae avaritia; est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia; est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. Sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quod vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis etiam civilia bella testantur.* Noted by Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, II, Paris 1958, 62.

² *Quid est autem non reddere malum pro malo nisi abhorreere ab ulciscendi libidine, quod est accepta iniuria ignoscere malle quam persequi, et nihil nisi iniurias oblivisci?* Noted by Testard, *op. cit.*, p. 108.

³ *Nulla lucri mei, nulla ulciscendi libido.* Apparently not noticed by Testard.

⁴ Noted by Testard, *op. cit.*, II, p. 26.

⁵ Noted by Testard, *op. cit.*, II, p. 60.

⁶ See Testard, *op. cit.*, I, p. 269: '[Augustin] explique qu'il préfère *tristitia* pour son sens plus nettement spirituel, à *aegritudo* de Cicéron ou à *dolor* de Virgile, qui se disent plutôt du corps. [De Civ. Dei, XIV 7–8]. C'est sans doute une raison analogue qui le fait substituer *cupiditas*, d'une acceptance plus large, à *libido* dont il observe un peu plus loin le sens érotique très particulier'.

⁷ *Tusc. Disput.*, 4, 6, 12: *Quae autem a ratione aversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur.* Noted by Testard, *op. cit.*, I, 269, n. 5.

Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbis atque nationes subigere, lubidinem dominandi causam belli habere, maxumam gloriam in maximo imperio putare.

From these passages, it is very plain that *libido*, in the sense of an evil desire, was common enough in classical Latin, but that it lacked the strongly sexual overtones of Augustine's *libido carnalis*. There is, however, another source of inspiration open to him: the Latin Bible, in which the word *libido*, although very much less frequent than *concupiscentia*, does occur, and invariably, so far as I am aware, in the sense of *libido carnalis*¹.

From the foregoing, it will be apparent that Augustine, when discussing lusts other than sexual, is almost certain to employ the standard word, *libido*; but that, at the same time, he was able to employ it as equivalent to *concupiscentia carnis*, because of its general literary history, and specifically biblical employment.

The case of *concupiscentia* is different. Here, we have a Christian technical word², with a very wide use in the Bible, generally, but not always, in a bad, and sexual connotation. I say generally because in one particular instance to which Augustine refers, it has a good sense. In the second book of the *De Nuptiis et Concupiscentia*, he defends himself against Julian of Eclanum, who had accused him of holding that, without the Fall, there would have been no *concupiscentia*, by saying: "I did not say: 'There would have been no *concupiscentia*' for there is a spiritual *concupiscentia* to which glory is due, by which Wisdom is desired, [he refers to Wisdom 6,21: *Concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum perpetuum*]; but I said: "'There would have been no shameful *concupiscentia*'"³. Nevertheless, in practice, when Augustine speaks of *concupiscentia*, he means *concupiscentia pudenda*.

I now wish to turn to the operation of lust in the life of fallen humanity. As concupiscence, *libido carnalis* or *concupiscentia carnis*, it is the name given to the passionate, uncontrolled element in sexuality, which exists even in lawful wedlock where,

¹ The passages are: Judic. 19, 24; 20, 5; Tobias 3, 18; 6, 17, 22; Judith 10, 4; Ezech. 23, 9, 11, 20; Coloss. 3, 5.

² See Alexander Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A. D.*, Oxford 1949, 69, s. v.: '(= ἐπιθυμία, ὁρμή), desire, generally evil desire, (not found outside Scripture and Christian writings).'

³ *De Nupt. et Concup.*, II 30, 52: *Non dixi, "Nulla esset concupiscentia," quia est et glorianda concupiscentia spiritualis, qua concupiscitur sapientia: sed dixi, "Nulla esset pudenda concupiscentia."*

according to Augustine, it may be excused if it is directed to the true end of marriage — the procreation of children¹. Occasionally, Augustine employs the word loosely, so that it amounts to little more than the physical operation of the sexual organs²; but he generally has in mind an element of desire which, by inducing the highest of all physical pleasures, virtually overwhelms the whole intellect³. This consideration led Augustine to declare that the wise man would, if he might, beget children without this emotion⁴. Such a distaste for sexual passion is not easily comprehensible to the modern reader, who may be led to believe that

¹ De Nupt. et Concup., I 15, 17: *Sed tamen aliud est, non concumbere nisi sola voluntate generandi, quod non habet culpam; aliud carnis concumbendo appetere voluptatem, sed non praeter coniugem, quod venialem habet culpam, etc.*

² E. g., Op. Imp. c. Iul., VI 22: *Concupiscentia porro carnis, per quam iactus carnalium seminum provocatur, aut nulla in Adam fuit, aut in illo vitata est per peccatum. Aut enim sine illa poterant et genitalia congruenter moveri, et coniugis gremio semen infundi, si tunc nulla fuit, aut ad nutum voluntatis etiam ipsa servire, si fuit. Nunc autem si talis esset, nunquam caro contra spiritum concupisceret. Aut ergo ipsa vitium est, si nulla fuit ante peccatum; aut ipsa sine dubio est vitata peccato; et ideo ex illa trahitur originale peccatum.* De Civ. Dei, XIV 16: *Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere adsolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur.* This leads Michael Müller, Die Lehre des hl. Augustins von der Paradiesesehe, Regensburg 1954, 29, to declare: 'Ganz deutlich kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß Augustin selbst für den paradiesischen Zustand die "concupiscentia carnis" zugibt.' My own feeling is, however, that when Augustine talks about *concupiscentia carnis*, he always has in mind, perhaps unconsciously, *concupiscentia carnis pudenda*, i. e. the physical operation plus the element of lust due to the Fall. This explains Augustine's point: *aut nulla in Adam fuit, aut in illo vitata est per peccatum.* Augustine certainly admitted the existence of a *motus genitalium* in Paradise; see C. d. Epist. Pel., I 15, 31: "*Motum*" inquit "*genitalium, id est, ipsam virilitatem sine qua non potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam*". *Ad hoc respondemus, motum genitalium, et, ut verbo eius utar, virilitatem, sine qua non potest esse commixtio, Deus sic instituit, ut nihil haberet pudendum.* In this sense, I think Müller is right; but I am inclined to think that, in Op. Imp. c. Iul., VI 22, the *concupiscentia . . . carnis, per quam iactus carnalium seminum provocatur* is the present day physiological phenomenon, in which *motus genitalium* is accompanied by *libido carnalis*. This gives point to the next phrase: *aut nulla in Adam fuit, aut in illo vitata per peccatum.*

³ De Civ. Dei, XIV 16: *Haec [libido] autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul adfectu cum carnis adpetitu coniuncto adque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est: ita ut momento ipso tempore, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.*

⁴ Ibid.

Augustine regarded sexual concupiscence, in itself, as a sin. A careful examination of his teaching, however, shows that this is not the case¹. Concupiscence is not a sin; but it is a wound and a vice in human nature²; can be the occasion of sin, even in the baptised³; and is the means whereby Original Sin is transmitted. It is an infection which conveys an inherited legal liability. It is cleansed in baptism, but its effects are not removed, so that the children of baptised parents are themselves in need of the laver of regeneration⁴. Christ alone, Who was born of the Virgin Mary by the overshadowing of the Holy Spirit, is free from the fatal legacy, and could therefore be offered for the sins of others, for in that virginal conception and birth there was no place for concupiscence⁵.

Carnal concupiscence dominated the debate between Augustine and Julian of Eclanum. It was the topic to which Julian returned again and again, in a fashion very tedious for the modern reader. Augustine, in his approach to the matter, had his thinking largely conditioned by his theological doctrine of the Fall. Because of his sin, Adam lost that control over his body which he had enjoyed in Paradise and, since all humanity participated, in some mysterious sense, in that primal sin, so all the weaknesses which that sin drew upon itself are passed on to succeeding generations. Our sexuality bears witness to our fallen condition; and Augustine thought that weakness was confirmed, in a remarkable

¹ See Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, 2e éd., Paris 1930, 61: 'La concupiscence de la chair est donc un mal, mais elle n'est pas un péché. Saint Augustine distingue clairement entre un mal moral et un péché proprement dit. Tout péché est un mal moral, mais tout mal moral n'est pas un péché. La concupiscence est un défaut, un vice, une propension héréditaire au péché, sans être cependant un péché au sens rigoureux du mot.'

² C. d. Epist. Pel., I 13, 27; De Nupt. et Concup., I 23, 26.

³ De Bono Coniugali, 6; De Nupt. et Concup., I 15, 17; C. Iul., V 3, 12.

⁴ De Pecc. Orig., 39, 44. Augustine illustrates the fact that the children of baptised parents need the grace of baptism by the case of the cultivated olive, which produces the wild olive, C. d. Epist. Pel., I 6, 11; De Nupt. et Concup., I 19, 21; and by the fact the son of a circumcised father is born uncircumcised, C. Iul. VI 7, 20.

⁵ Enchiridion, 13, 41: *Nulla igitur voluptate carnalis concupiscentiae seminatus sive conceptus, et ideo nullum peccatum originaliter trahens. Dei quoque gratia verbo patris unigenito, non gratia filio, sed natura, in unitate personae modo mirabili et ineffabili adiunctus atque concretus et ideo nullum peccatum et ipse committens, tamen propter similitudinem carnis peccati, in qua venerat dictus et ipse peccatum, sacrificendus ad diluenda peccata.* Cf. De Nupt. et Concup., I 12, 13; 35, 40.

way, by two observable phenomena: the physiological fact of the disobedience of our members; and the widespread sense of shame at nakedness, and the operations of sex¹. Unfortunately, as Professor Müller has pointed out², Augustine's physiological knowledge, based upon the defective medical science of his day, was inadequate, so that his belief that the disobedience of our members is the penalty of the Fall, and was unknown in Paradise, is scientifically untenable, and therefore untenable by Augustine's own principle that male and female were ordained in the beginning as we see them today in the sexes³. On the purely physiological level, the facts are more favourable to Julian of Eclanum, though more by good luck than by any deep or profound knowledge on his part.

This does not, of course, invalidate the whole of Augustine's teaching on the matter of concupiscence. His understanding of the deeper issues of sexuality was infinitely more profound than that of the optimistic Julian, and it is difficult to see how any observer, still clinging, however feebly, to traditional Christian values, can fail to be persuaded, with Augustine, that there is some deep disorder in the sexual instinct, as it exists at present in the great majority of the human race.

Libido, in the sense of *concupiscentia carnis* is, however, only one of the *libidines* by which our fallen will is assailed. Augustine mentions a number of them in *De Civitate Dei*, XIV 15: *libido ulciscendi*; *libido habendi pecuniam*; *libido vincendi*; *libido gloriandi*; and, outstandingly, the *libido dominandi*, the lust for power, which forms the theme of so much of the *De Civitate Dei*. The expression *libido dominandi* comes from the *Coniuratio Catilinae* of Sallust, 2,2, and is quoted by Augustine in *De Civitate Dei*, III 14⁴ where, indeed, it is the distinguishing mark of

¹ De Pecc. Mer. et Rem., I 16, 21; II 22, 36; De Nupt. et Concup., I 5-7, 6-8; 22, 24; C. d. Epist. Pel., I 16, 32; De Civ. Dei, XIV 15; Op. Imp. c. Iul., 6, 22.

² Müller, Die Lehre des hl. Augustins von der Paradiesesehe, 24-25, citing L. Ruland, Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie, Munich 1930, 14-17. I have, unfortunately, been unable to consult a copy of Ruland's book.

³ De Civ. Dei, XIV 22.

⁴ *Illo itaque vitio tantum scelus perpetratum est socialis belli atque cognati, quod vitium Sallustius magnum transeunter adtingit. Cum enim laudans breviter antiquiora commemorasset tempora, quando vita hominum sine cupiditate agitata et sua cuique placebant: "Postea vero, inquit, quam in Asia Cyrus, in*

the *civitas terrena*, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur¹. As his work progresses, Augustine returns to this lust again and again²; it is, for him, the outstanding characteristic of earthly societies.

If we compare the two *libidines*, the *libido carnalis* and the *libido dominandi*, we see that they are, in Augustine's thought, closely linked. Both are a consequence of the Fall and, because of our seminal identity with Adam³ — *Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus*⁴ — we are all subject to them. The Fall was a failure in obedience on the part of a created being, which was utterly dependent upon its Creator for all its powers. Disobedience, therefore, drew upon itself, inevitably and most justly, a loss of control, shown both in the failure of fallen man to control his body and to resist sexual passion⁵ and, at the same time, by a subjection to the lust to dominate others. Thus it was that, when Adam and Eve sinned, and became subject to the *libido carnalis*, the first fruit of their union was Cain, the fratricide, the founder of the first material image of the *Civitas Terrena*⁶, whose citizens pursue their course in this world, dominated by the unnatural passion for rule, unnatural, because God created man, a rational creature, fashioned in His own image, to have dominion over the beasts, and not over his fellow men⁷. It was

Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbes atque nationes subigere, libidinem dominandi causam belli habere, maximam gloriam in maximo imperio putare" et cetera quae ipse instituerat dicere. *Mihi huc usque satis sit eius verba posuisse. Libido ista dominandi magnis malis agitat et conterit humanum genus. Hac libidine Roma tunc victa Albam se vicisse triumphabat et sui sceleris laudem gloriam nominabat, quoniam laudatur, inquit scriptura nostra, peccator in desideriiis animae suae et qui iniqua gerit benedicitur.*

¹ De Civ. Dei, I, Praef.

² Ibid., XIV 28: *Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviant invicem in caritate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando.* Ibid., XIX 14: *Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.* Ibid., XIX 15: *Et utique felicius servitur homini, quam libidini, cum saevissimo dominatu vastet corda mortalium, ut alias omittam, libido ipsa dominandi.*

³ *In quo omnes peccaverunt*, C. d. Epist. Pel., IV 4, 7; C. Iul., I 5, 20, etc.

⁴ De Civ. Dei, XIII 14.

⁵ De Civ. Dei, XIV 15; Op. Imp. c. Iul., 6, 22.

⁶ De Civ. Dei, XV 1: *Natus est igitur Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei. . . . Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem, Abel autem tanquam peregrinus non condidit.*

⁷ Ibid., XIX 15.

therefore not inappropriate that the founder of Rome, the city destined to be the head of the *Civitas terrena* upon earth, should be another fratricide¹. In a significant fashion, too, the twin *libidines* are brought together in the official worship of pagan Rome, with its immodest and shameful festivals². The glories of conquest are thought to depend upon ritual obscenity, and Augustine draws particular attention to the spectacle of Cicero, *vir gravis et philosophaster*, who, as aedile designate, bore responsibility for the disgusting rites in honour of the goddess Flora³.

The importance of these considerations lies in this: that there has been in the past a tendency, in practice at least, to study Augustine's teaching on sexual concupiscence in isolation from his doctrine of the lust for power. This can be explained in part from the historical circumstances of his writings; his works on *concupiscentia carnis* were addressed to Christian readers, and particularly directed against the Pelagians; those on the *libido dominandi* were primarily apologetic and were therefore, to a far greater degree, directed to a pagan audience. As a consequence, once the triumph of Christianity was assured, moral theologians turned to the anti-Pelagians writings for doctrine regarding the *libido carnalis*, while the *libido dominandi*, of interest largely to the statesman and political theorist, was very much left out of account where the individual Christian was concerned.

It is, however, apparent from the *De Civitate Dei* that Augustine did not envisage any division such as developed in later Christian thought, where preoccupation with sexual concupiscence assumed preponderant, and at times deplorable, proportions, and where the will to power and domination has been, if not exactly baptised, at least treated with the same sort of respectful consideration which is accorded in modern society to usury, and financial speculation.

But has Augustine's doctrine any relevance for the present generation? In one field at least he would seem to be surprisingly modern. We can hardly fail to observe that the two *libidines* with which he is principally concerned are precisely the two emotional energies which play a dominant rôle in modern psychiatric thought — the *libido* of Freud, derived in the first instance from

¹ Ibid., XV 5.

² Ibid., II, esp. 24–29.

³ Ibid., II 27, citing Cicero, *In Verrem*, *Actio sec.*, 5, 14, 36. Testard, *op. cit.*, II, p. 43.

the sexual impulse, (Freud's choice of name is to be noted); and the drive to power of Alfred Adler, a former follower of Freud. On a lower intellectual plane, we hardly need to be reminded of the manifestations of the *libido dominandi* in the world today; but it is illuminating to observe that, at a time when reticence about sexual matters in fiction is at a particularly low ebb, (at least in works written in the English language), there is a tendency in some of the least inhibited to make ambition, or even simple violence, the principal attraction, to which the erotic factor, though closely allied and gaudily depicted, is subordinated.

It will be observed how closely this confirms the Augustinian theological view of the impulses which spring from the *libido dominandi* and the *concupiscentia carnis*; for it is not to be supposed that the former affects human society as a whole, but spares the individual. Thus, the bishop of Hippo's teaching is strikingly relevant to our day and age. An opportunity exists for a more detailed study on these matters intended, not as an academic exercise, but as a practical investigation, in the light of the contemporary situation. Augustine, who anticipated in a remarkable way so much modern thought, is nowhere more relevant than in the field of psychology. Where he differs from many contemporary thinkers is, of course, in his treatment; both he and they agree on the need to restore the wounded human soul to wholeness¹, but for Augustine, such restoration can be affected only by the grace of God, a grace implanted by baptism, and acting upon the human soul so that, at the last, lust and concupiscence give way to a stronger influence: the indwelling charity in the hearts of the elect of God².

¹ De Trinitate, XV 28, 51: *Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. Coram te est firmitas et infirmitas mea; illam serva, istam sana. Coram te est scientia et ignorantia mea; ubi mihi aperuisti, suscipe intransientem; ubi clausisti, aperi pulsanti. Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum.*

² De Trin., XIV 17, 23; Enchir., 32, 121; De Nupt. et Concup., I 25, 28.

La doctrina Agustiniana de la gracia en los Salmos

V. CAPÁNAGA O. R. S. A., Madrid

1. S. Agustín intérprete de los Salmos

Los Salmos fueron uno de los alimentos bíblicos, con que S. Agustín fortaleció su espíritu. Sin duda de los comentarios que se han hecho de los Salmos, ninguno tan universalmente estimado como el suyo. La espiritualidad de todos los tiempos se ha beneficiado de las meditaciones y elevaciones agustinianas. También la teología de la gracia debe a los Salmos sus mejores luces, contribuyendo a la profunda armonía de los dos Testamentos, o lo que llamaba S. Agustín, *una facies eloquiorum castorum*, la faz única de las santas revelaciones¹.

S. Ambrosio expresaba el común sentir de la Iglesia, cuando decía: Aunque toda la Sagrada Escritura respira la gracia de Dios, pero sobre todo el dulce libro de los Salmos². La oración fué el gran argumento que esgrimió el Doctor de la gracia contra los negadores de la misma. La oración es clarísimo testimonio de la gracia: *Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio*³. S. Agustín halla la doctrina de nuestra salvación expresada en los cánticos sagrados. Todas las enfermedades del alma tienen su remedio en la Sagrada Escritura, particularmente en los Salmos⁴. El espíritu del Salterio es completamente opuesto al voluntarismo pelagiano, que hace del hombre artífice de su salvación y destino.

¹ En. in Ps. 143, 2, PL 37, 1856: *Gratia enim Novi Testamenti in Lege velabatur, in Evangelio revelatur.*

² En. in Ps. 1, PL 14, 922: *Licet omnis scriptura respiret gratiam Dei, praecipue tamen dulcis psalmorum liber.* S. Jerónimo decía lo mismo contra los pelagianos y los recomendaba la lectura del Salterio: *Lege totum Psalterium; omnes sanctorum voces, nihil nisi ad Deum in cunctis operibus deprecationis.* Dialogus contra Pelagianos, L. 5, PL 23, 523.

³ Epist. 177, 4, PL 33, 766.

⁴ En. in Ps. 36, Serm. 1, 3, PL 36, 357: *Omnis morbus animi habet in Scripturis medicamentum suum: qui ergo sic aegrotat, bibat potionem psalmi huius.* Cfr. Sermo 143, 1, PL 38, 784.

Los grandes temas bíblicos, Dios, el alma, el pueblo escogi doy las relaciones entre ellos, forman la trama espiritual de la poesía revelada. Podíamos decir: Dios, el alma y la Iglesia, es decir, los temas predilectos de S. Agustín.

La sed de Dios, la carrera del alma hacia la fuente de las aguas, la angustia del hombre cercado de tinieblas y de enemigos que le persiguen, el conocimiento de sí mismo, la orfandad espiritual, el sentimiento y confusión de las propias miserias y enfermedades, la necesidad de la luz, la vanidad de la vida, el deseo de liberación, como de quien se halla prisionero, las tentaciones múltiples de la existencia, la petición del socorro superior, el gusto de las lágrimas del arrepentimiento, el lloro de la ausencia de Dios, el asombro y temor ante la divina majestad ofendida: toda esta profunda psicología del hombre caído, enfermo y combatiente tiene en las voces de los Salmos una resonancia constante.

Por otra parte, aparece Dios como libertador, salvador y refugio de los pobres, de los oprimidos, de los hambrientos, de los cautivos, de los ciegos, de los huérfanos y desvalidos: el Dios de la esperanza, creador del corazón puro, dador de todos los bienes, que nunca defrauda a los que a El acuden en demanda de socorro. El no sólo perdona los pecados al arrepentido, sino que introduce en los más inefables secretos de la unión amistosa y santa.

Toda esta atmósfera espiritual, tan divina y humana a la vez, no podía menos de despertar el genio religioso de S. Agustín para interpretar la historia de las almas, viendo en ella su propia odisea de peregrino de lo absoluto. La exégesis agustiniana va siempre en busca de lo que él llama *interior intellectus*¹, cuya luz emana siempre de Cristo.

Por eso el Cuerpo Místico es el argumento único, se puede decir, de las *Enarrationes in Psalmos*. Es un principio de exégesis, o un método de exposición². Tanto la Iglesia oriental como la occidental siguieron este método; pero S. Agustín le dió un clásico desarrollo, oyendo en todos los Salmos la voz de Cristo, que canta, que gime, que se alegra en la esperanza, o suspira en lo que le acontece³. Toda la música de los Salmos

¹ En. in Ps. 104, PL 37, 1402.

² Cf. E. Mersch, *Le Corps mystique*, II: *Le Corps mystique principe d'exégèse*, pp. 99 y sts.

³ En. in Ps. 42, 1, PL 36, 476: *Eius vocem in omnibus Psalmis vel psallentem vel gementem, vel laetantem in spe, vel suspirantem in re, notissimam iam et familiarissimam habere debemus, tanquam et nostram.*

resuena con la armonía de la voz de Cristo. El mismo David está elevado a la categoría de símbolo universal, porque tiene una triple representación: él figura al hombre caído, al hombre cristiano que combate, y al mismo Cristo. «El Cuerpo de Cristo, el humilde David, lleno de gracia, confiando en Dios, y combatiendo en este siglo, invoca la ayuda de Dios»¹. David fué un solo hombre, pero representó a toda la humanidad, redimida con la Sangre de Cristo y al mismo Redentor².

Esta plenitud figurativa del gran Profeta y Rey favorece la explicación cristológica de S. Agustín. Aunque también debe notarse que Cristo dió el primer impulso a estas interpretaciones, cuando dijo a los discípulos de Emmaus: «Es necesario que se cumplan todas las cosas que están escritas de Mí en la Ley, en los Profetas y en los Salmos»³.

La exégesis de S. Ambrosio influyó también en S. Agustín, a quien podían atribuirse estas palabras del Obispo de Milán: «En ambos Testamentos bebe a Cristo. Bebe a Cristo, pues es la Roca de donde brota el agua. Bebe a Cristo, que es la fuente de la vida. Bebe a Cristo, que es la corriente, cuyo ímpetu alegra la Ciudad de Dios. Bebe a Cristo, pues es la paz. Bebe a Cristo, pues de su Cuerpo fluyen corrientes de agua viva»⁴.

Nada más dulce para el corazón de S. Agustín que esta música de Cristo, que alegra toda la Ciudad de Dios. Por eso la doctrina de la gracia se respira en todos los Salmos y explicaciones del comentador. En todos ellos resuena la *vox desiderantis gratiam Dei quae in nobis in fine perficitur*⁵. Frecuentemente en los *Enarrationes* S. Agustín mira a los enemigos de la misma, es decir, a los pelagianos. Pero él desarrolla la doctrina soteriológica por la necesidad de instruir a los cristianos más que por un afán polémico, porque sabía que en la vida cristiana la gracia tiene tanta parte, y su conocimiento es necesario a todos los que combaten contra los enemigos de la salvación eterna.

¹ En. in Ps. 143, 12, PL 37, 1864: *Corpus Christi, humilis David, gratia plenus, de Deo praesumens, pugnans in hoc saeculo, invocat adiutorium Dei*. En este Salmo aplica el simbolismo de la lucha de David con Goliath a los cristianos.

² En. in Ps. 59, 1, PL 36, 713: *David Rex unus fuit, sed non unum hominem figuravit: quando scilicet figuravit Ecclesiam ex multis constantem, illum figuravit qui est Mediator Dei et hominum*.

³ Luc. 24, 47.

⁴ En. in XII Psalmos davidicos. In I. Ps. en., 33; PL 14, 983—984.

⁵ En. in Ps. 26, II 2, PL 36, 200.

Y no sólo en los comentarios a los Salmos, sino en toda la polémica antipelagiana, recorre a ellos para desenvolver la doctrina de la gracia. Los Salmos eran para S. Agustín una auténtica fuente de la revelación para darnos a conocer la obra de Dios en las almas. En los libros de controversia, como veremos, hizo largo uso de las citas del Salterio. Y lo mismo en los *Sermones* y en las *Cartas* de argumento antipelagiano, los Salmos le ayudan para probar la existencia y la obra de la gracia. La negación del pecado original, la concepción de una *sufficiens natura*¹, la explicación natural de las miserias del hombre, el origen de la concupiscencia y de la muerte, el estado de la naturaleza caída, la inocencia de Adán, su pecado y consecuencias para todo el género humano, la necesidad del bautismo para los párvulos, la distinción entre la vida eterna y el reino de Dios, la sanidad del libre albedrío, su vigor para cumplir la ley y alcanzar la perfecta justicia, la negación de la necesidad de la gracia preveniente, ayudante y confirmante, el valor de los méritos naturales, la doctrina sobre la ley y las nupcias, la oración, las negaciones de la Cristología, reduciendo al Salvador a un Maestro o Moralista, que nos salva con su doctrina y su buen ejemplo, la negación de los Sacramentos: he aquí los puntos doctrinales en que chocaban los pelagianos con el Doctor de Hipona. Meditando en los Salmos halló recursos para combatir muchos de estos errores y explicar la doctrina católica.

Los Salmos son sin duda los libros de la Sagrada Escritura donde hay más verbos y nombres que podíamos llamar soteriológicos. Menciono los principales: *liberare, eripere, redimere, salvare, vivificare, sanare, convertere, dirigere, illuminare, excitare, adiu-vare, confiteri, donare, confirmare, curare, mundare, praevenire, custodire, consolari, dilatare, delectari, aedificare, coronare, misereri, delere iniquitates, lavare, renovare, docere, erudire, clamare, exaudire, sperare, confidere, iustificare, revelare, instruere, inclinare, deducere in semitam, salvum facere, gressus dirigere, propitiari, lactificare, cantare, psallere, facere mirabilia, benedicere, induere iustitiam, refugium, petra, auxilium, virtus, gloria, laus, iustitia, captivitas, peccatum, redemptio, iubilatio, pauper, egenus, mendicus, humilis, miser, misericordia*... Todos estos verbos y nombres soteriológicos sirven a S. Agustín muchas veces para hacer filigranas de pensamientos en torno a los problemas de la gracia.

¹ De peccato origin. XXVI 31, PL 44, 400.

Hay también Salmos privilegiados que se prestan a un comentario enteramente soteriológico. Así el Salmo 18, donde se canta el triunfo de David sobre sus enemigos: Dios es mi refugio y fortaleza, pues su ayuda me libró de los enemigos. La antigua teofanía se hace Cristofanía en manos del comentarista, que bendice a Dios por los triunfos del Salvador, y agradece los beneficios de la gracia en sus dos aspectos de liberación y santificación¹. Comentando el Salmo 17, canta la predicación del Evangelio, la unión de los Apóstoles, la vocación y conversión de los gentiles, los beneficios de la liberación de los enemigos, la gracia de la fe, la defensa continua que hace Dios de su nuevo pueblo, los frutos de santidad e inocencia de vida de los pueblos evangelizados². El Salmo 21 está comentado en la *Epístola* 140, que trata *De Gratia Novi Testamenti: Ut ex hoc intelligas quemadmodum gratia Novi Testamenti nec eo tempore tacebatur, quando in vetere velabatur*³. Al Salmo 31 llama el Santo: *Psalmus gratiae Dei et iustificationis nostrae*. Entre los dos abismos psicológicos, el pesimismo y fatalismo maniqueo y la presunción pelagiana, camina el hombre nuevo que vive de la gracia de Dios⁴. El Salmo 102 contiene también la alabanza de la gracia de Dios. En él canta el perdón de los pecados, la curación de las enfermedades, la resurrección de la carne, y la glorificación final⁵.

La *Enarración al Salmo* 106 nos ofrece una profunda psicología de la gracia. El hombre lucha en la tierra contra cuatro tentaciones: la primera es de error y de hambre (*erroris et famis*), la segunda, de la fuerza y tiranía de las pasiones, la tercera, el tedio de la vida; la cuarta son las persecuciones y tribulaciones, que afligen particularmente a los que gobiernan la Iglesia. Todas las clases de gracia excitante, adyuvante, sanante, deleitante remedian la situación del hombre en estas tentaciones⁶.

¹ En. in Ps. 18, PL 36, 154—164.

² En. in Ps. 17, PL 36, 148—154.

³ Epist. 140, VI 15, PL 33, 544.

⁴ En. in Ps. 31, En. II 1, PL 36, 257.

⁵ En. in Ps. 102, PL 37, 1316—1335. Para cantar estos cuatro beneficios de la gracia este Salmo es citado en el Sermón antipelagiano 131, 7—8, PL 38, 732—733. En él se hallen las célebres palabras: *Inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est*. Ib. n. 10, PL 38, 734. También contra los pelagianos se cita en De pecc. mer. et remiss. III 36, 59, PL 44, 185; De spir. et litt. XXXIII 59, PL 44, 239; Epist. 186, VII 25, PL 33, 825.

⁶ En. in Ps. 106, PL 37, 1420—1430. Este comentario es una interpretación existencial de la vida cristiana.

El Salmo 50 es el salmo del penitente que desea recobrar la esperanza perdida y está hundido en su culpa y con grandes deprecaciones apremia a Dios, como quien ha sido idóneo para herirse y no lo es para curarse¹.

También el tema sobre la gracia deleitante se expone en el gran Salmo 118. Asimismo los Salmos de alegría, como el 143, elevan a S. Agustín a glorificar los beneficios de la gracia: *Deus canticum novum cantabo tibi. Hoc est canticum novum gratiae Novi Testamenti*². La novedad es lo que define al cristiano, que es una criatura nueva. *Via nova, viator novus, canticum novum*³. La alegría de los Salmos es la alegría de los hombres nuevos, y su victoria sobre el mundo, el demonio y la carne. Por eso para S. Agustín y la Cristiandad de todos los tiempos, «las delicias de nuestro espíritu son los divinos cánticos, donde no hay llanto sin gozo»⁴.

Sin duda no siempre la exégesis de S. Agustín responde a las leyes estrictas de la interpretación literal. A veces una sola palabra le sirve para bucear oscuros abismos, como el Salmo 129, analizando las primeras palabras *De profundis clamavi*, descubre tres profundidades en que puede vivir sumergido el pecador⁵. O con un texto remoto sabe hacer filigranas, acogiendo a un sentido alegórico o acomodaticio, como cuando explica el Salmo 18,7: «*Non est qui se abscondat a calore eius*: No hay quien se escape de su calor. Pero Cristo es la luz inextinguible y coeterna al Padre, siempre cándida, siempre lúcida, siempre férvida. Pues si

¹ Serm. 20, 1, PL 38, 138. En él comenta las palabras del *Miserere*: *Cor mundum crea in me, Deus: Psalmus est paenitentis amissam spem recuperare cupientis, lapsu suo iacentis; et Deum magnis deprecationibus urgentis tanquam qui fuerit idoneus ad se vulnerandum, et non ad sanandum.*

² Serm. 33, 5, PL 38, 209. En. in Ps. 143, 16, PL 37, 1866: *Canticum novum gratiae est. Canticum novum novi hominis est. Canticum novum Testamenti novi est.*

³ En. in Ps. 46, 6, PL 36, 808.

⁴ En. in Ps. 145, 1, PL 37, 1884: *Deliciae spiritus nostri divina cantica ubi et fletus sine gaudio non est.* David, el gran organista del Espíritu Santo, *magnus tactor organi Spiritus Sancti*, ha llenado con sus melodías el alma cristiana. En. in Ps. 95, 6, PL 37, 1231. Sabido que S. Agustín, ya desde neófito, comenzó a gustar las delicias de la salmodia, el *fletus cum gaudio*. Conf. X 4, 8, PL 32, 766: *Quas tibi voces dabam in psalmis illis et quomodo inflammabar ex eis, et accendebar eos recitare, si possem, adversus thyphum generis humani!* S. Agustín comprendió muy pronto la fuerza sedante de la humildad, que emana de estos cánticos y a la vez el fuego interno que despiden para calentar los corazones.

⁵ En. in Ps. 129, 1-2, PL 37, 1696.

no fuese férvida, ¿acaso diría el Salmo: No hay quien se esconda de su calor? Pero tú estabas frío en tu pecado: te conviertes o te vuelves a El para que te enfervorices. Si te retiras, vuelves al frío. Tú eras tenebroso en tu pecado; te conviertes, para que te ilumines: si te apartas, la oscuridad de nuevo se arroja sobre tí¹. Cuando la argumentación va dirigida contra los pelagianos, guarda mayor rigorismo literal su exégesis. Nótese cómo en este pasaje todo el proceso de las actividades de la gracia, cuales son mostrar el camino, dar fuerza para andarlo, guiar por él, evitando todo extravío, y llevar al viajero hasta el final, se deducen de textos de los Salmos: *Ideo, quo psalmus iste concluditur, faciamus: Beati omnes qui confidunt in Deo* (Ps. 11,11); *utique ut ipse faciat, ipse ostendat viam suam cui dicitur: Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam: et ipse det salutem, ut ambulare possimus, cui dicitur: Et salutare tuum da nobis* (Ps. 84,8); *ipse in eadem via deducat cui dicitur: Deduc me, Domine, in via tua, et ambulabo in veritate tua* (Ps. 85,11); *ipse ad illa, quae via ducit, promissa perducatur, cui dicitur: Etenim illuc manus tua deducet me et perducet dextera tua* (Ps. 138,10). *Non enim, cum ista commemoramus, arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus*². Un razonamiento semejante, todo tejido también de textos de Salmos, emplea en la *Epístola* 147, donde el influjo continuo de la gracia está expresado por las palabras sanar, vivificar, liberar de los pecados, sobre todo de la soberbia, dirigir los pasos hasta la meta final. Es decir, principio, progreso y perfección o perseverancia están expresados por las ideas del Salmo³. S. Agustín, pues, ha hallado en los Salmos una fuente copiosa para expresar su teología de la gracia desde los comienzos hasta el fin.

Ha leído e interpretado en los Salmos cuatro aspectos principales de la doctrina de la gracia: el metafísico, el teológico, el psicológico y el histórico.

En otros términos, hay en su exposición de los Salmos una metafísica de la gracia, la cual en última instancia se halla fun-

¹ In Joan. Ev. tract. XXII 10, PL 35, 1579.

² De natura et gratia XXXII 36, PL 44, 265.

³ Epist. 147, 16, PL 33, 682. Los Salmos citados son el 50, 1; 40, 5; 30, 2; 118, 29; 35, 12; 118, 133; 36, 23: *Et multa alia quae propterea scripta sunt ut nos admonerent ad implenda ea quae nobis iubentur, ab illo petendum adiutorium a quo iubentur*. Las palabras *ut ambulare possimus*, responden a objeciones pelagianas.

dada en la manifestación de los atributos divinos: Majestad, Sabiduría, Bondad, Misericordia. La gracia es una epifanía del Ser de Dios, esencialmente comunicativo *ad intra* y libremente comunicativo *ad extra*.

Hay también una teología, centrada sobre todo en la concepción del Cristo Místico, cuya voz resuena en todos los cánticos de Dios. Hay una psicología de la gracia, cuyo proceso se describe en todos sus momentos, desde la iniciación hasta la consumación final. Y hay una historia de la gracia o de salvación del género humano, que comprende ambos Testamentos: en el Antiguo la gracia obra más veladamente y en el Nuevo se muestra en todo su esplendor en la Cabeza y en los miembros.

La presente exposición seguirá este orden, exponiendo los tres primeros aspectos sobre todo, y aludiendo también a la historia de la salvación, cuando fuere necesario.

2. La fuente superior de la gracia

S. Agustín pone en Dios la fuente de todos los bienes: «En Dios se halla la fuente inagotable de la vida»¹. Aplica frecuentemente al Sumo Ser esta metáfora de la fuente, de la que se derivan como tres brazos ontológicos: el ser, la verdad, el bien. Todo lo que hay de ser, de verdad y de bien, repartido en infinitud de criaturas, se deriva de la inagotable fuente, donde está la razón del universo constituido, la luz para percibir la verdad y la fuente de la felicidad que sacia². Hay dos categorías de seres: el Ser increado y los seres creados. El primero es el Ser por sí mismo, que no necesita de ningún otro para ser, y de quien todos los demás necesitan, y tienen recibido el ser. En este sentido, aun distinguiendo S. Agustín un orden natural y un orden sobrenatural, a veces llama gracia a la esencia misma del hombre y sus prerrogativas, por ser dones concedidos *gratis*, sin ningún mérito ni exigencia, porque nadie merece nacer y ser hombre. Y en este sentido debe entenderse el dicho agustiniano: *Quidquid sumus illius misericordia sumus*³. Y en otro lugar dice: «Dios nos concede a nosotros todos los bienes, porque El es bueno, no porque somos

¹ En. in Ps. 41, 2, PL 36, 465: *Apud Deum est fons vitae et fons insiccabilis*.

² De civ. Dei VIII 10. Sobre el aspecto ternario de las manifestaciones divinas puede verse al P. Portalié, en *Dictionnaire de théologie catholique*, 2351-2352, y al P. Iturrioz: el Hombre y su metafísica.

³ En. in Ps. 70, Serm. 1, 2, PL 36, 986.

dignos: porque El es misericordioso, no porque nosotros mereciéramos alguna cosa»¹. Las raíces hondas de nuestra esencia y existencia se ocultan en la profundidad misma del Ser de Dios, que es luz, misericordia, amor inefable: *Ante mundi constitutionem vidit nos, fecit nos, emendavit nos, misit ad nos, redemit nos*².

Al misterio de este manantial último y secretísimo, que recibe el nombre de predestinación, no llegan los ojos humanos. Pero allí resplandecen todos los atributos divinos: la omnipotencia, la justicia, la misericordia, la sabiduría. S. Agustín vislumbra allí también un resplandor paterno y materno, que se manifiesta en todas las obras de sus manos: «Dios es Padre, porque crea, porque llama, porque manda, porque gobierna: y es madre, porque vivifica, porque alimenta, porque lacta, porque nos tiene junto a sí»³. Estas operaciones paternas y maternas, que pertenecen lo mismo al mundo natural que sobrenatural, descubren las riquezas del Ser divino.

Frente a estas riquezas del Creador se distingue la criatura por su indigencia radical, lo que llama S. Agustín *indigere Deo: Ut ergo boni simus, indigemus Deo*⁴. A la misma entraña ontológica de la criatura humana pertenece esta menesterosidad de Dios, no sólo en el momento inicial de la existencia, sino a lo largo de ella, porque Dios es dador y custodio de todo bien: *Dator ego eram, custos ego ero*⁵. En su polémica antipelagiana S. Agustín suele razonar de este modo: «Todo lo que soy, de tu misericordia me viene. ¿Acaso te merecí, invocándote? Para venir al ser, ¿yo qué hice? Para ser un invocador tuyo, ¿qué hice? Porque si yo hice algo para ser, luego era antes de ser. Pues si nada era antes de ser, ningún mérito tuve ante Ti para ser. Me hicisteis para que fuese, y ¿no me hicisteis para que fuese bueno? Si Tú me diste el ser, y otro me dió el ser bueno, mejor es el que me dió el ser bueno, que el que simplemente me dió el ser. Ahora bien, como nadie es mejor que Tú, nadie más poderoso, nadie más largo en misericordia que Tú, de quien recibió el ser, del

¹ En. in Ps. 41, 12, PL 36, 472.

² En. in Ps. 32, Serm. 2, 14, PL 36, 292.

³ En. in Ps. 26, Serm. 2, 18, PL 36, 208: *Pater est, quia condidit, quia vocat, quia iubet, quia regit; mater est quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet*. Por eso la gracia se compara a la leche. En. in Ps. 60, 22, PL 36, 827: *Nam et lac unde fit caseus, miro modo significat gratiam: manat quippe ex abundantia viscerum maternorum, et misericordia delectabili parvulis gratis infunditur*.

⁴ En. in Ps. 70, Serm. 2, 6, PL 36, 896.

⁵ En. in Ps. 38, 12, PL 36, 423.

mismo recibió el ser bueno»¹. Con la omnipotencia del Creador se enlaza la bondad del conservador, del protector, del regidor y defensor de las cosas, que ha creado². La bondad y la misericordia andan juntas con la justicia que tiene tanta parte en la gracia: *Iustitia non fit sine Deo*³. «En tu justicia sácame y déjame libre. No en la mia, sino en la tuya, porque si es en la mia, seré de aquellos de quienes se dice: Ignorando la justicia de Dios y queriéndola suplantar por la suya, no se someten a la justicia de Dios (Rom. 10,3). Luego en tu justicia, no en la mia. Pues la mia ¿qué es? Tomó la delantera la iniquidad. Y cuando fuere justo, lo seré por tu justicia, porque seré justo con la justicia que Tú me diste; y así, de tal modo será mia, que no deje de ser tuya, porque Tú me la diste»⁴. La justicia divina, pues, como todos los atributos suyos, es fontal, pues toda justicia de ella se deriva. «Porque nadie vive justamente, si no fuere justificado. Ahora bien, el hombre es hecho justo por Aquél que no puede ser injusto. Porque así como la lámpara no se enciende por sí misma, así también el alma humana no se da así misma la luz y clama a Dios: Tú encenderás mi lámpara, Señor»⁵.

Pero la justicia de Dios, al dársenos, se hace nuestra: *Est enim iustitia Dei, quae et nostra fit, cum donatur nobis*⁶.

Los atributos divinos, como la justicia, tienen una función creadora, porque el justo es una hechura original de la justicia de Dios. Así suele interpretar S. Agustín el sentido del Salmo 94,6: *Qui fecit nos. Ipse nos fecit populum suum, ipse nos fecit*

¹ En. in Ps. 58, Sermon. 2, 11, PL 36, 713. Según los pelagianos, por la creación recibe de Dios el ser, pero el ser bueno se da cada uno a sí mismo, independientemente de Dios.

² En. in Ps. 47, 15, PL 36, 542: *Protegit nos, quia Deus est, ne moriamur; regit nos, quia rex est, ne cadamus*. Cfr. En. in Ps. 86, Sermon. 1, 14, PL 37, 1127: *A Te facti sumus, a Te defensi sumus*.

³ Epist. 187, IX 30, PL 33, 843.

⁴ En. in Ps. 70, Sermon. 1, 4, PL 36, 877: Cfr. En. in Ps. 51, 21, PL 36, 744: *Nemo sibi dat quod non habet. Ergo cum sis iniustus, esse non potes iustus, nisi convertendo te ad quamdam iustitiam manentem: a qua si recedis, iniustus es, si accedis, iustus es*.

⁵ En. in Ps. 109, 1, PL 37, 1446: *Sicut enim lucerna non a seipsa accenditur, ita nec anima humana*. Esta comparación emplea el Santo en la polémica anti-pelagiana.

⁶ En. in Ps. 109, 1, PL 37, 1446. La expresión *nostra fit* plantea el problema de la gracia habitual o inherente, como cualidad propia del alma que la recibe. Cfr. Epistola 140, XXX 71, PL 33, 569 sobre el Salmo 35, 7: *Iustitia sicut montes Dei*.

*oves pascuae suae. Fecit oves de lupis: haec est gratia*¹. Propiamente el Creador es el que recrea, y rehace el que hizo. Dios es el Recreador y Rehacedor de los hombres². En el mismo sentido de creación sobrenatural interpreta el Salmo 99,3: *Ipse fecit nos et non ipsi nos*³. Nótese bien que S. Agustín distingue bien los beneficios de la naturaleza y los de la gracia. Los últimos los llama *maior gratia*, en comparación de los dones naturales que son una gracia menor⁴.

Al enlazar S. Agustín la obra de la gracia con los atributos de Dios, esto es, con el Ser mismo de Dios, ha querido salvar la plenitud de la soberanía divina, puesta en peligro por la doctrina de los pelagianos, para favorecer la independencia de la libertad humana. Pero para salvar a ésta, no es necesario sacrificar la soberanía del Creador. El derecho a salvar y justificar a los hombres es un derecho ontológico de Dios.

El pelagianismo significó y significa siempre una mutilación del concepto de Dios y a la vez una exageración errónea de la concepción de la naturaleza del hombre, la cual no tiene aquella indigencia radical de Dios, que S. Agustín ha puesto siempre de relieve.

En última instancia, entra aquí la metafísica de la participación, que debe aplicarse, no sólo al orden natural, sino también al sobrenatural.

«Aquella justicia pues, que vive en sí misma, es Dios, y vive incommutablemente. Pero siendo ella vida en sí misma, se hace también vida para nosotros, cuando de algun modo nos hacemos partícipes de ella: y así también, siendo justicia en sí misma, se hace igualmente justicia para nosotros, cuando uniéndonos a

¹ Serm. 26, 5, PL 38, 173. Contra duas epistulas Pelagianorum IV 6, 15, PL 44, 620: *Ipse igitur facit oves, quibus desolatas impleat civitates. Quoniam ego sum Dominus qui facio te.*

² Serm. 176, 5, PL 38, 952: *Quia nemo recreat, nisi qui creat, nemo reficit, nisi qui fecit.*

³ Epist. 140, XXXV 81, PL 33, 575: *Hoc enim non ad eam naturam qua homines sumus, cuius naturae idem ipse Creator est, sed ad illud potius referendum est, quod Apostolus ait: Ipsius enim sumus figmentum creati in Jesu Christo in operibus bonis quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus* (Ephes. 2, 10). La misma idea repite interpretando el Salmo 36, 5: *Revela ad Dominum viam tuam et ipse faciet* en De natura et gratia XXXI 35, PL 44, 264: *Nullos enim videtur attendisse cum dixit: Et ipse faciet, nisi eos qui dicunt: Nos facimus, id est, nos ipsi nos ipsos iustificamus.*

⁴ Serm. 26, 7, PL 38, 173.

ella, vivimos justamente: y tanto más o menos justos somos, cuanto más o menos nos unimos a ella»¹.

3. La gracia capital de Cristo

Los comentarios a los Salmos de S. Agustín son un canto continuo a Cristo, Cabeza del Cuerpo místico y a sus comunicaciones divinas. Cristo es la mano abierta de Dios, que ha llenado de bienes toda la tierra. Así explica el Salmo 103,29: Abriendo tu mano, todas las cosas se colmaron de bienes. ¿Qué es eso, Señor, que abres tu mano? Tu mano es Cristo: *Manus tua Christus est*².

Dios derrama la plenitud de sus misericordias por su Hijo encarnado, fuente universal de gracia y justicia y santidad para los hombres. Esta es la gracia capital, como llama en teología. «Cristo es la Cabeza de todos nosotros: Cuerpo de aquella Cabeza somos todos nosotros»³. Los Salmos están llenos de voces de la Cabeza y de los miembros, de Cristo y de los cristianos. «Apenas hallarás en los Salmos sino las voces de Cristo y de la Iglesia»⁴. En Cristo puso Dios la plenitud de gracia, para que la comuniqué a los hombres: «En este, pues, Señor y Salvador nuestro, fué puesta grande y plena gracia. La ley fué dada por Moisés. La gracia y la verdad fué dada por Jesucristo. La gracia ha sido derramada en tus labios (Ps. 44,3). Vino a nosotros con palabra de gracia, con ósculo de gracia. ¿Qué cosa más dulce que esta gracia? ¿Y a qué fin se ordena esta gracia? Dichosos aquellos cuyas iniquidades fueron perdonadas y cuyos pecados fueron cubiertos (Ps. 31,1)»⁵. Esta plenitud de la gracia de Cristo es difusiva para los hombres, que se hacen miembros suyos. Es una unción santa que de la Cabeza se derrama en todo el cuerpo: «Mesías se llama en hebreo, Cristo en griego, Ungido en latín:

¹ Epist. 120, 19, PL 33, 461: *Sicut autem haec, cum sit in seipsa vita, etiam nobis fit vita, cum eius efficitur utcumque participes, ita cum in seipsa sit iustitia, etiam nobis fit iustitia, cum ei cohaerendo, iuste vivimus*. Sobre la participación de la imagen de Dios, Salmo 4, 7, véase la Epist. 140, XXXIII 77, PL 33, 573.

² En. in Ps. 103, 12, PL 37, 1387.

³ En. in Ps. 83, 5, PL 37, 1059.

⁴ En. in Ps. 59, 1, PL 36, 713: *Vix est ut in psalmis invenias voces nisi Christi et Ecclesiae*. En. in Ps. 58, 1, PL 36, 662: *Quia ergo totus Christus Caput et Corpus eius, propterea in omnibus psalmis sic audiamus voces Capituli ut audiamus voces Corporis*.

⁵ En. in Ps. 18, Sermon. 2, 2, PL 36, 157: *Venit nobis cum Verbo gratiae, cum osculo gratiae. Quid ista gratia dulcius?*

pero El unge todo el cuerpo. Todos los que vienen reciben la gracia, para que se alegren con el óleo»¹. Sobre los miembros descende el ungüento de Cristo, esto es, la santificación espiritual: *Ab ipso Christo, tanquam a Capite, sanctum descendit unguentum, id est, sanctificatio spiritualis*². Primeramente esta santificación espiritual descendió sobre los Apóstoles, que es la parte viril, y como la barba de la Iglesia, cuando envió el Espíritu Santo sobre ellos³.

S. Agustín relaciona esta unción con la gracia capital de Cristo, así como también la realeza y el sacerdocio. Todas estas prerrogativas del Salvador se vinculan a su Unión hipostática, que es la unción mesiánica. Regir el Cuerpo y santificarlo por el sacrificio continuo es propio del Ungido de del Señor. También el concepto de Mediador se inserta en este punto. Ungido, Sumo Sacerdote, Rey, Mediador, Redentor son títulos de Cristo en conexión con la gracia difusiva o capital. Por sernos imposible tratar de estos títulos, para no alargar este estudio, remitimos al lector a otros autores⁴. Se enlazan también con este argumento las metáforas de la Fuente, de la Vid, del Grano de trigo. S. Agustín aplica a Cristo las palabras del Salmo 35,10: *Quoniam apud te est fons vitae. Christus est fons vitae*⁵. Por ser la Fuente de vida, de su llenura han recibido todos aun los que vivieron antes de venir El, como los Patriarcas y Profetas, y los que vinieron después de El, como los Apóstoles, los Mártires y Santos⁶.

La misma derivación fontal de la gracia se contiene en la alegoría de la Vid. «Los cristianos unidos a la Cabeza lo pueden

¹ En. in Ps. 103, Serm. 3, 13, PL 37, 1370: *Sed Corpus suum totum perungit*. La abundancia de la unción de Aarón simboliza la de Cristo. En. in Ps. 132, 7, PL 37, 1732.

² Contra litt. Petiliani II 104, PL 43, 341. A propósito del Salmo 132, 2 sobre la unción de Aarón.

³ En. in Ps. 132, 7, PL 37, 1733: *In capite ipsius unguentum, quia totus Christus cum Ecclesia: sed a Capite venit unguentum. Caput nostrum Christus est; crucifixum et sepultum, resuscitatum ascendit in caelum; et venit Spiritus Sanctus a Capite . . . Ergo illud primum unguentum descendit ad Apostolos, descendit in illos qui primos impetus saeculi sustinuerunt*.

⁴ Cfr. A. Oddone: La figura de Cristo nel pensiero di Agostino, Torino 1930. — E. Schiltz: La Christologie de S. Augustin. En: Nouvelle Revue théologique (Julio-Agosto 1936) — J. Mohan: De nominibus Christi divi Augustini doctrinam christologicam et soteriologicam exponentibus. Apud Aedes Seminarii S. Mariae ad Lacum, Mundelein (Illinois) 1936, 73 pp. — E. Negrete O. S. A.: La Realeza de Cristo segun S. Agustín, en: Religión y Cultura, 1931, pp. 161—178. 321—350.

⁵ Serm. 233, 2, PL 38, 1113.

⁶ Serm. 289, 5, PL 38, 1311. Explica las palabras de S. Juan: *Nos omnes de plenitudine eius accepimus: Nos omnes, ille fons, nos vasa; ille dies, nos lucernae*.

todo, sin ella nada. ¿Por qué? Porque unidos a la Cabeza forman la Vid; separados de la Cabeza son sarmientos solitarios»¹.

Con la comunicación de la gracia al Cuerpo místico se relaciona la venida del Espíritu Santo, que es el *fluminis impetus* del Salmo 45,5: *Dictum est de inundatione Spiritus Sancti*².

Pero además de este proceso público de la gracia capital, que se da a la Iglesia, hay otro privado en el que se comunica a los miembros en particular. «Y así se hace inmaculado el corazón de los miembros del Cuerpo de Cristo con la gracia por la misma Cabeza del Cuerpo, es decir, por Jesucristo, Nuestro Señor, en virtud del bautismo regenerador, donde quedan borrados todos nuestros pecados pasados, y por la ayuda del Espíritu, con que luchamos contra los deseos de la carne, para que no seamos vencidos en la pelea, y por el efecto de la oración dominical, cuando decimos: Perdónanos nuestras deudas»³. Así incorporó a los hombres, redimiéndolos y haciéndolos miembros suyos, para que sean un solo Cristo⁴. Cristo, como Cabeza, destruye todo el mal anterior, y comunica los nuevos dones de la gracia, que ayudan para la salvación. Y así todo cristiano puede repetir con gozo: *Avulsisti merita mea, inseruisti dona tua*. Me has arrancado todos los malos pasados, y has puesto en mí el nuevo injerto de los bienes celestiales⁵.

¹ En. in Ps. 30, Serm. 2, 4, PL 36, 400: *Domine, si sine Te nihil, totum in Te. Etenim quidquid ille operatur per nos, nos videmur operari*. La conexión vital de los cristianos con Cristo reluce en la alegoría de la vid. También en la del grano de trigo, según el texto evangélico: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit*, Joan. 12, 24: *Illi grano multa seges debebatur*. En. in Ps. 140, 25, PL 37, 1832. Todo el trigo que ha nacido después estaba contenido en aquel maravilloso Grano, multiplicado por la fe de los gentiles. Tal es el sentido del Salmo 140, 10: *Singularis sum ego donec transeam*. Con la muerte y la gloria de Cristo comenzó la multiplicación de las mieses.

² Serm. 32, 6, PL 38, 198. Lo mismo interpreta las palabras del Salmo 35, 9: *Inebriabuntur ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos*. Ib. ib.: *Cum ergo sic acceperit fluvium in bono*. Con la venida del Espíritu Santo relaciona el Salmo 57, 19: *Hanc esse magnam gratiam Salvatoris, qui ascendens in altum captivam duxit captivitatem et dedit dona hominibus*. Epist. 188, 1, PL 33, 850. En De spir. et litt. XXIX 50, PL 44, 231: *Captivam duxit captivitatem et dedit dona hominibus: inde habet quicumque habet*.

³ En. in Ps. 118, Serm. 19, 7, PL 37, 1556.

⁴ En. in Ps. 26, Serm. 2, 2, PL 36, 200: *Agnus immaculatus, fuso sanguine suo redimens nos, incorporans nos sibi, faciens membra sua, ut in illo et nos Christus essemus*.

⁵ En. in Ps. 142, 18, PL 37, 1855. En. in Ps. 21, Serm. 2, 3, PL 36, 172: *Delicta nostra sua delicta fecit, ut iustitiam suam nostram iustitiam faceret*.

4. La formación del Cuerpo de Cristo

«Todo el Cuerpo de Cristo, diga: Por la gracia de Dios soy lo que soy»¹. Pero este Cuerpo ha tenido un lento proceso de formación, por haber caído el hombre en un estado de culpa que conviene considerar aquí. Porque «Cristo halló a todos pecadores. Sólo vino sin pecado el que halló a todos pecadores»². He aquí el vínculo humano con el antiguo Adán, primer prevaricador. Todo hombre está identificado espiritualmente con Adán; es Adán, contagiado con la peste de su culpa³. Porque en él fué toda criatura humana viciada, como en su raíz, y pues no quiso vivir sometida a la verdad, quedó sujeta a la vanidad⁴. Por eso el género humano forma una masa de pecadores, que viene de pecadores: *Factum est genus humanum tanquam massa peccatorum, profluens de peccatoribus*⁵.

Existe un pecado universal y colectivo, llamado original. Los Salmos dieron a S. Agustín luces para conocer y describir la miseria del hombre caído. A lo largo de su polémica aduce contra los pelagianos el texto del Salmo 50,7: *Ego in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea*. «Porque David fué concebido legítimamente de legítima mujer. Pues ¿según qué procedencia dice: He sido concebido en iniquidad, sino porque allí hay algo de propagación de muerte que trae consigo todo el que nace de la unión del hombre y de la mujer»⁶? Este pecado universal trae consigo un cortejo fúnebre, integrado por la *impietas*, *infirmilas*, *mors*, y a estas tres consecuencias capitales se pueden reducir otros males, como *iniquitas*, *vitium*, *peccatum*,

¹ En. in Ps. 118, Sermon. 13, 1, PL 37, 1536: *Totum Corpus Christi dicat: Gratia Dei sum id quod sum* (I Cor. 15, 10).

² En. II in Ps. 30, Sermon. 1, 6, PL 36, 233: *Solus sine peccato venit qui nos peccatores invenit*.

³ En. in Ps. 70, Sermon. 2, 1, PL 36, 891: *Omnis homo Adam*.

⁴ En. in Ps. 118, Sermon. 17, 5, PL 37, 1549.

⁵ En. in Ps. 70, Sermon. 1, 15, PL 36, 885. De div. quaest. 83, q. 68, 3, PL 40, 71: *Omnes una massa luti facti sumus quod est massa peccati*. Cfr. De divers. q. ad Simpl. I 16, 19, PL 40, 121. 124. En. in Ps. 23, PL 72, 23, PL 36, 924: *Massa mortalitatis*.

⁶ Sermon. 170, 4. PL 38, 929: *Ibi est quiddam de mortis propagine quod secum trahit omnis qui ex coniunctione viri et feminae nascitur*. En el mismo sentido véanse los siguientes lugares: En. in Ps. 142, 8, PL 37, 1850. — De peccato originali XXXV, PL 44, 399. — De peccat. mer. et remissione I 34; III 13, PL 44, 129. 194. — Contra duas epist. Pelagianorum IV 4. 29, PL 44, 612. 632. — Contra Iul. Pelag. I 32; II 15; VI 83, PL 44, 662. 684. 874.

malitia, iniustitia, tenebrae, vulnera, ignorantia, error, captivitas, vanitas, cura, labor, angor curarum . . . Uno de los efectos más característicos del hombre caído es lo que podía llamarse la fractura, la profunda excisión interna del hombre, el *bellum intestinum*, que diría el Santo: *Cecidisti, fractus es; et quia fractus es ideo adversus es tibi: ideo es contra te*¹.

La situación del hombre caído es semejante al samaritano de la parábola evangélica, medio muerto en la orilla del camino y curado por Cristo². Uno de los verbos de miseria del hombre caído es el *iacere*, frecuente en la pluma de S. Agustín. El *in imo iacere* implica una impotencia radical en el hombre para levantarse por sí mismo y la necesidad de la redención.

A veces S. Agustín resume la miseria del hombre en dos penas: la ignorancia y la concupiscencia, las tinieblas y la lujuria³. Pero ello no excluye la malicia, que desintegra y pudre el ser humano⁴.

Este es el profundo lago de miseria y de iniquidad, que procede de la concupiscencia, de que habla el Salmo 39,3⁵. S. Agustín hallaba en sí mismo este estado de corrupción, de herida, de impotencia, de debilidad, que atenazan al ser caído. «¿Qué era yo, si Tú no me hubieras socorrido? ¿Qué desesperado estaba, si no me hubieras curado? Con una herida grande peligraba, pero aquella herida mía pedía un Médico omnipotente. Para el Médico omnipotente nada hay incurable»⁶.

También S. Agustín ve al hombre sumido en la insinceridad y la mentira e interpreta en un sentido antipelagiano la expresión del Salmo 115,2: *Omnis homo mendax*. A la mentira pertenece el hombre viejo, esto es, Adán: a la verdad, el hombre nuevo, el hijo de Dios, es decir, Cristo⁷. De suyo el hijo de Adán vive en

¹ Serm. 128, 5, PL 38, 717.

² En. in Ps. 30, 11, PL 36, 235. — En. in Ps. 118, Serm. 8, 2, PL 37, 1519.

³ En. in Ps. 34, Serm. 1, 9, PL 36, 328: *Sunt ista duo mala magnae poenae humanae: tenebrae, ignorantia, lubricum, luxuria*.

⁴ En. in Ps. 34, 11, PL 36, 330: *Malitia tua ab interiore procedit, te prius inanes reddit. Tu putris es intus, unde iste vermis processit: intus nihil integrum dereliquit*.

⁵ En. in Ps. 39, 3, PL 36, 434: *Limus luti concupiscentiae carnales, tenebrae iniquitatum*.

⁶ En. in Ps. 58, Serm. 2, 11, PL 36, 712.

⁷ Serm. 166, 2, PL 38, 908. El mismo sentido lo interpreta en *De perfectione iustitiae hominis* XII 30, PL 44, 307. En la En. in Ps. 115, 3, PL 37, 1492, lo relaciona con la gracia deificante: *Non erunt mendaces, in quantum non erunt homines, quoniam dii erunt et filii altissimi*.

el engaño y en la mentira. El *omnis homo mendax* del Salmo se ilustra con las palabras de S. Juan: *Qui loquitur mendacium de suo loquitur* (Joan. 8,44). *Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte habet quem debemus sitire in hoc eremo*¹. De aquí nace la impotencia en que se halla para salvarse. «Porque tú no puedes liberarte, necesitas de un Libertador»². S. Agustín hace hincapié también en otros textos de los Salmos para manifestar la situación del hombre caído, como son los de los Salmos 13,1—3: *Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*³, y los del Salmo 18,13: *Delicta quis intelligit*⁴, y los del 15,4: *Multiplicatis infirmitatibus, postea acceleraverunt*⁵, y los del 143,4: *Homo vanitati similis factus est*⁶, y los del 142,6: *Anima mea, velut terra, sine aqua tibi*, que comenta de este modo: «Mi alma es como tierra sin agua para Ti. Puedo tener sed de Ti, pero no puedo regarme a mí mismo. Riégala, Tú, porque es tierra inacuosa para Ti. Envíame tu lluvia, confírmame, para que no sea como polvo que arroja el viento en la superficie de la tierra»⁷.

Pero de esta tierra puede brotar la justicia con la gracia de lo alto: «¡Oh tierra, que cuando pecaste, oíste: Tierra eres y en tierra te has de volver (Gen. 3,19); brote de ti la verdad para que mire del cielo la justicia»⁸. Del hombre nace la verdad, cuando confiesa su pecado e impotencia, así como al contrario, los sentimientos de orgullo son mendaces y engañadores⁹.

¹ In Joan. Ev. tract. 5, 1, PL 35, 1414. La frase *Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum* pasó al Concilio de Orange, Can. 5, Denz. Ban. 195. El logro de la autenticidad o sinceridad, de que tanto se habla hoy, es imposible sin la participación de la verdad de Cristo.

² En. II in Ps. 30, Serm. 1, 6, PL 36, 233: *Quia tu te liberare non potes, indiges liberatore.*

³ De perf. iustit. orig. XIII 31, PL 44, 307—308.

⁴ Ib. XIV 34, PL 44, 309.

⁵ Ib. XIX 42, PL 44, 315.

⁶ En. in Ps. 143, 11, PL 37, 1864.

⁷ En. in Ps. 142, 12, PL 37, 1852: *Sitire tibi possum, me irrigare non possum. Irriga eam, quia velut terra sine aqua tibi. Complue me, confirma me, ne sim pulvis quem proicit ventus a facie terrae.* Véase también sobre este verso En. in Ps. 118, Serm. 17, 3, PL 37, 1549.

⁸ En. in Ps. 84, 13, PL 37, 1079.

⁹ En. in Ps. 70, 1, PL 36, 874: *Haec est ergo tota scientia magna hominem scire, quia ipse per se nihil est: et quoniam quidquid est, a Deo est.*

5. La gracia preveniente

De la situación del hombre caído se desprende su impotencia para salvarse. Por esto, toda iniciativa de salvación viene de Dios. Esta prerrogativa de la soberanía y libertad absoluta de Dios, que no puede ser estimulada desde fuera por ninguna exigencia o mérito, tuvo mucha importancia en la polémica anti-pelagiana, sobre todo en el segundo período de lucha con los llamados semipelagianos, quienes distinguían en la fe el principio, el aumento y la consumación. En el principio o *initium fidei* pueden distinguirse tres cosas: la adhesión a la fe, el deseo de salvación, que resulta de ella, y la invocación de la asistencia divina. Y estas tres cosas son obra del libre albedrío¹. S. Agustín en un principio admitió ciertos movimientos saludables en la criatura para volverse a Dios y creer en El, pero profundizando en el pasaje de S. Pablo (I Cor. 4,7): *Quid habes quod non accepisti*²; llegó a la conclusión de que toda iniciativa salvífica corresponde a Dios.

En este punto los Salmos le ayudaron a confirmar su visión antropológica. Sobre todo el Salmo 58,11: *Misericordia eius praeveniet me*, le sirvió de apoyo en la polémica. «Luego no me levanté yo primero a Ti, sino Tú viniste a despertarme»³. *Excitare* es uno de los verbos de gracia más expresivos para describir el hecho que estamos comentando. S. Agustín supone al género humano sumergido en un profundo sopor, parecido al que padeció el mismo y que describe en una de las páginas más conmovedoras de sus Confesiones⁴. A Dios le corresponde despertar al dormido en el olvido de Dios. El previene en todo. «Para que fueras, para que sintieras, para que oyeras, para que consintieras, se adelantó a ti su misericordia. Se adelantó en todo»⁵. Por eso S. Agustín

¹ Sobre la causa del semipelagianismo véase la Carta de S. Próspero: Epistola 225, PL 33, 1002-1007. H. Rondet: *Gratia Christi*, pp. 144 y sts., Paris 1948. E. Amann: *Semi-pelagianisme en: Dictionnaire de Théologie Catholique* XIV, col. 1796 sts.

² De praedestinatione sanctorum 3, 7, PL 44, 964.

³ En. in Ps. 58, 19, PL 36, 704: *Quid enim attuli ut me iustificares? Quid in me invenisti nisi sola peccata? . . . Non ergo prior ad Te exsurrexi, sed Tu ad me excitandum venisti. Antequam aliquid boni ego faciam, misericordia eius praeveniet me. Quid hic respondebit infelix Pelagius?*

⁴ Conf. VIII 5, 12. Sería importante hacer un estudio sobre los diversos efectos del verbo *excitare*, o de la gracia que podíamos llamar excitante en el proceso del *initium fidei*.

⁵ Serm. 175, 5, PL 38, 952: *Ut esses, ut sentires, ut audires, ut consentire, praevenit te misericordia eius. Praevenit te in omnibus.* En el mismo sentido en

enlaza con este Salmo el texto paulino arriba mencionado: «Considerad lo que se dijo: La misericordia se adelantará a tí. Si tú primero llevaste algo tuyo, y por ese bien mereciste la misericordia de Dios, El no te previno. ¿Cuándo entenderás que fuiste prevenido, si no entiendes lo del Apóstol: Pues, ¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué te glorías, como si no lo hubieras recibido? (I Cor. 4,7). Eso es, su misericordia se adelantará a ti»¹. Igualmente para S. Agustín son uña y carne la gracia preveniente y la gloria de Dios. La gracia siempre realza la gloria divina, pero más aun, cuando echa el paso adelante a todos los merecimientos humanos, porque entonces resplandece con pureza la bondad de Dios. Y así las expresiones de los Salmos, 58,11: *Misericordia eius praeveniet me*, y las del 113,9: *Non nobis, Domine, non nobis, sed Nomini tuo da gloriam*, y las del 99,2: *Ipse fecit nos et non ipsi nos*, pregonan el mismo hecho y la misma gloria². No nos hemos hecho justos nosotros a nosotros mismos, sino Dios, y por eso, para El es toda gloria.

La gracia preveniente tiene sus manifestaciones particulares en las conversión y vocación de las almas. Los pelagianos interpretaban la invitación a convertirse hecha por boca del Profeta Zacarías 1,3: *Convertimini ad me et convertar ad vos*, en el sentido de que según el mérito de nuestra conversión a Dios se da la gracia por la que El se vuelve a nosotros. «No advierten los que esto dicen, que si no fuera don de Dios aun nuestra misma conversión a Dios, no se le diría: ¡Oh Dios de las virtudes, conviértenos! (Ps. 79,8); ni lo del Salmo 87,5: Dios, Tú nos vivificarás, convirtiéndonos: Conviértenos, ¡oh Dios de las salvaciones! Y lo mismo se diga de otros textos que sería prolijo enumerar. Pues el venir a Cristo, ¿qué es sino convertirse a El, creyendo? Y con todo dice: Nadie puede venir a Mí, si no le fuere dado de mi Padre (Joan. 6,66)»³.

el Serm. 174, 4, PL 38, 942: *Ut videremus visi sumus, ut diligeremus dilecti sumus*. También el Salmo 46, 7: *Terra dedit fructum suum*, le inspira el mismo pensamiento: *Daret fructum suum nisi ante complueretur? Daret terra fructum suum, nisi ante misericordia Dei veniret desuper?*

¹ En. in Ps. 58, Serm. 2, 11, PL 36, 712: *Si aliquid tuum primum attulisti, et ex tuo bono aliquo primo Dei misericordiam meruisti, non te praevenit.*

² En. in Ps. 18, En. II 2, PL 36, 158: *Non solum quippe homines, sed etiam iustos, si tamen sumus, ipse fecit nos, et non ipsi nos.*

³ De gratia et lib. arb. V 10, PL 44, 888: Otros lugares sobre la gracia de la conversión pueden verse en En. in Ps. 84, 6, PL 37, 1072; En. in Ps. 79, 4, PL 36, 1022: *Deus converte nos, aversei enim sumus a Te, et nisi Tu convertas,*

6. La gracia liberante

La gracia como libertadora, *gratia liberatrix*, va vinculada a conceptos fundamentales en la soteriología, cuales son la *massa damnata*, *captivitas*, *redemptio*, *damnatio*. El concepto de esclavitud es psicológico y ontológico. Psicológico, en el sentido de hallarse el hombre sometido a la tiranía de las pasiones. En este aspecto explica siempre el Salmo 118,133: *Itinera mea dirige secundum verbum tuum ut non dominetur mihi omnis iniquitas*. Este texto ha tenido mucha parte en la polémica antipelagiana para defender el dogma de la redención, que implica la liberación de un esclavitud: *Vendidi me, redime me, vendidi me arbitrio meo, redime me Sanguine tuo*¹.

El Salmo 115,16: *Dirupisti vincula mea*, es también un cántico de liberación². La interpretación más bella nos la dan las Confesiones: *O Domine, ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae. Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis. De quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervices leni iugo tuo, et humeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus*³!

Por eso S. Agustín hablaba con profunda experiencia, cuando decía a sus oyentes: «Nosotros primero debemos reconocer nuestra cautividad, y luego nuestra liberación»⁴. En el mismo

non convertemur. — In Joan. Ev. tract. 53, 11, PL 35, 1779: *Ipsa enim conversio de Illius gratia est cui dicitur: Deus virtutum, converte nos.*

Serm. 313, 2, PL 38, 1423. Sobre la conversión de S. Cipriano. Sem. 77, 5, PL 38, 485. Sobre la conversión de los gentiles, comentando lo del Salmo 105, 47: *Congrega nos de gentibus ut confiteamur Nomini tuo et gloriemur in laude tua*. En. in Ps. 70, Serm. 2, 3, PL 36, 895. Sobre la resurrección de Lázaro, imagen de la resurrección espiritual o conversión del alma a Dios.

¹ Serm. 30, 2, PL 38, 187. He aquí algunos lugares donde el pasaje citado del Salmo 118, 133 se aduce como prueba antipelagiana. De peccat. mer. et remiss. II 7, PL 44, 155. — De Gestis Pelagii 31, PL 44, 339. — De perf. et iust. hominis X 21, PL 44, 303. — De spiritu et litt. XIII, PL 44, 253. — Serm. 30, 1 PL 38, 187-188. — Opus. imp. contra Iul. VI 17, PL 45, 1539; I 88, PL 45, 1107. — Epist. 157, II 8, PL 33, 676: *Quomodo libera est cui dominatur iniquitas?* — Ib. III 16, PL 33, 682.

² En. in Ps. 115, 7, PL 37, 1494. — In Joan. Ev. tract. 34, 8, PL 35, 1655.

³ Conf. IX 1, PL 32, 763. En. in Ps. 57, 4, PL 36, 677: *Veniet autem gratia Dei ut delectet te iustitia, sicut delectabat iniquitas: et homo qui ex vinculis resolutus es, exclamabis ad Deum: Dirupisti vincula mea. Quid est dirupisti vincula mea, nisi remisisti peccata mea?*

⁴ En. in Ps. 64, 1, PL 36, 772: *Debemus et nos nosse prius captivitatem nostram, deinde liberationem nostram.*

sentido libertador se explica el Salmo 148,8: *Dominus solvit compeditos*, y el 39,3: *Eduxit me de lacu miseriae*¹, y el 139,2: *Libera me de homine malo*², y el 95,1—3: *Cantate Domino canticum novum*, que es un cántico de salvación³.

La palabra *necessitates* del Salmo 30,8: *Salvam fecisti de necessitatibus animam meam*, la entiende de las diversas esclavitudes, cuales son el pecado, la muerte, que es su castigo, y las costumbres de pecar que tiranizan el alma⁴. Pues pecó la voluntad, consecuencia fué para el pecador la dura necesidad de tener pecados hasta que sea suprimida toda flaqueza, y se reciba tanta libertad, donde, así como es necesario permanezca juntamente la voluntad de vivir felizmente, tampoco falte la voluntaria y feliz necesidad de vivir bien y no pecar nunca⁵. Análoga interpretación hace del Salmo 24,17: *De necessitatibus meis erue me*⁶. Por eso la perfecta justicia es la perfecta sanidad y la perfecta libertad⁷. La solución de estas cadenas espirituales le viene al hombre con el perdón de los pecados y el gusto de la justicia: «Cada uno es suelto de las cadenas de las codicias malas y de los nudos de los pecados por la remisión de éstos»⁸. En el mismo sentido se explica el Salmo 84,4: *Avertisti captivitatem Iacob. Ecce unde avertit captivitatem, quia remisit iniquitatem. Iniquitas tenebat captivum. Remissa iniquitate liberaris. Ista liberatio spiritualis est*⁹.

¹ En. in Ps. 145, 17, PL 37, 1896: *Peccavimus et compedes inde accepimus* In Joan. Ev. tract. 34, 8, PL 35, 1655. En sentido más dramático en la En. in Ps. 106, 10, PL 37, 1424: *Sedentes in tenebris et in umbra mortis, compeditos in mendicitate et ferro. Unde hoc nisi quia tibi tribuebas, quia gratiam Dei non agnoscebas, quia consilium Dei circa te reprobabas?* En. in Ps. 39, 3, PL 36, 431. También en el Serm. 33, 5, PL 38, 209: *Gratias agit gratiae Dei per remissionem peccatorum*.

² En. in Ps. 139, 4, PL 37, 1805. Serm. 297, PL 38, 1363: *Liberet te Deus a te*.

³ En. in Ps. 95, 2, PL 37, 1227—1228: *Vetus cantat cupiditas carnis: novum cantat charitas Dei*. En el Sermón 27, 2, PL 38, 179 se comenta: *Si enim captivitate non teneremur, Redemptore non egeremus*.

⁴ En. in Ps. 30, Serm. 1, 13, PL 36, 237—238. *Cupiditates nostrae, quando validae sunt, et quando eis servimus, necessitates vocantur*. Ib. n. 14.

⁵ De perf. iust. hominis IV 9, PL 44, 296.

⁶ Epist. 220, 10, PL 33, 996. — De perf. iust. hominis IV 9, PL 44, 296. — Contra Iul. op. imp. V 40, PL 45, 1477.

⁷ De perf. iust. hominis III 7, PL 44, 295.

⁸ En. in Ps. 101, Serm. 2, 3, PL 37, 1306: *Solvitur unusquisque a vinculis cupiditatum malarum vel a nodis peccatorum suorum. Remissio peccatorum solutio est*.

⁹ En. in Ps. 84, 4, PL 37, 1070.

Dos tipos de esclavitud ve S. Agustín en la mujer corcovada (Luc. 13,16) y en Lázaro de Betania (Joan. 11,43-44)¹.

La gracia trae la liberación del demonio y de su tiranía: «Pues cuando se justifica el impío, de impío se hace justo, y de la posesión del diablo pasa al templo de Dios»². La buena muerte es sobre todo la liberación del demonio: «Todos al morir, si morimos bien, quedamos libres de su poder. Al contrario los que mueren en la iniquidad, quedan presos en sus manos, para que con él sean condenados al fin. Nos libra, pues, el Señor de las manos del enemigo, que quiere tiranizar por medio de nuestras pasiones: *Ille enim per cupiditates nostras vult capere*»³.

Nuestra liberación del demonio Cristo la operó sobre todo por su sacrificio. Así dice explicando el Salmo 129,4: *Apud te est propitiatio*: «¿Cuál es esta propiciación, sino el sacrificio? ¿Y cuál es el sacrificio, sino el que fué ofrecido por nosotros? La sangre inocente derramada borró todos los pecados de los culpables. Tan grande precio redimió a todos los cautivos de las manos del cautivador enemigo. Luego en Ti está la propiciación»⁴.

7. La gracia sanante

Uno de los efectos del pecado original es la vulneración de la naturaleza humana, la cual, según S. Agustín puede herirse a sí misma y enfermarse, pero no puede curarse. Sin duda la parábola del buen Samaritano ha influido en esta imagen de la antropología cristiana⁵. «Así como nosotros podemos descargar el golpe y herir nuestra carne, más para curarla acudimos al médico, así no está en nuestro poder el curarnos, como lo está el herirnos; el alma se basta para pecar, mas para curar las lesiones que produce el pecado, implora el socorro medicinal de Dios. Por eso dice en otro Salmo 40,5: Yo dije, Señor, ten piedad de mí, sana mi alma, porque he pecado»⁶.

Este es un aspecto que tuvo que defender contra los pelagianos, para los cuales la naturaleza es sana, robusta y llena de vigor.

¹ En. in Ps. 67, 8, PL 36, 816.

² En. in Ps. 7, 5, PL 36, 100: *Ex possessione diaboli migrat in templum Dei*.

³ En. in Ps. 30, En. II, Sermon. 1, 14, PL 36, 238.

⁴ En. in Ps. 129, 3, PL 37, 1697: *Pretium tantum datum redemit omnes captivos de manu captivantis inimici*.

⁵ Sermon. 171, 2, PL 38, 933.

⁶ Sermon. 20, 1, PL 38, 138: *Ita ad peccandum anima sibi ipsa sufficit: ad sanandum quod peccatum laeserit, Dei medicinalem dexteram implorat*.

Pero S. Agustín les replicaba: *Vulnerata, saucia, vexata, perdita est: vera confessione, non defensione eget*¹. El texto citado del Salmo 40,5 ocurre mucho en la polémica antipelagiana: «Sanad mi alma, porque he pecado. ¿Qué se sana, si nada hay vulnerado, ni herido, nada debilitado y viciado?»². El pecado produce un *languor naturae*, un langor y debilidad de naturaleza, que la gracia cura; por eso se pide al Señor: «Sanad mi alma»³. En igual sentido se interpretan los Salmos 11,2: *Salvum me fac, Domine*⁴; el 29,3: *Exclamavi tibi et sanasti me*⁵; Salmo 84,5: *Converte nos, Deus sanitatum nostrarum*⁶; el Salmo 102,3: *Sanavit languores*⁷; el Salmo 84,5: *Converte nos, Deus sanitatum nostrarum*⁸; el Salmo 6,3.4: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum; sana, Domine, animam meam quoniam conturbata sunt omnia ossa mea*⁹; el Salmo 102,4: *Qui sanat omnes languores tuos*¹⁰; y el Salmo 70,2: *inclina ad me aurem tuam*¹¹.

Por enfermedades S. Agustín entiende las inclinaciones viciosas, debilidades, el desorden de las pasiones, la ignorancia, la concupiscencia, la fragilidad general y la misma mortalidad humana.

8. La gracia ayudante

Los Salmos invocan frecuentemente a Dios como ayudador nuestro. Este título ha entrado como uno de los principales en nuestra soteriología. El hombre es un ser necesitado de ayuda y

¹ De nat. et gratia 53, 62, PL 44, 277. *Vitiata est natura, medicum implorat.* Ib. 50, 58, PL 44, 275.

² Ib. 19, 21, PL 44, 256. En. in Ps. 40, 6, PL 36, 458—459. — En. in Ps. 42, 8, PL 36, 482.

³ De spiritu et litt. XXVIII 47, PL 44, 229. Ib. XXX 52, PL 44, 233: *Per gratiam sanatio animae a vitio peccati . . . Gratia sanat voluntatem qua iustitia libere diligatur.*

⁴ De nat. et grat. 49, 57, PL 44, 275: *Vitiata est, medicum implorat. Salvum me fac, Domine, clamat.*

⁵ De spir. et litt. XXX 52, PL 44, 233.

⁶ De pec. mer. et rem. II 19, 33, PL 44, 170.

⁷ Epist. 194, VI 30, PL 33, 885.

⁸ De pec. mer. et rem. II 5, PL 44, 154: *Conversos adiuvat, aversos deserit, sed etiam ut convertamur ipse adiuvat.*

⁹ Epist. 186, X 34, PL 33, 829: *Utique infirmum et invalidum debuit confiteri (liberum arbitrium) donec sanentur omnes languores animae nostrae.*

¹⁰ En. in Ps. 102, 5, PL 37, 1319. — Epist. 194, VI 30, PL 33, 885.

¹¹ En. in Ps. 70, Serm. 1, 4, PL 36, 878: *Qui dicit: Inclina ad me, confitetur, quia iacet tanquam prostratus medico stanti. Denique vide quia aeger loquitur: Inclina aurem tuam et salvum me fac.*

Dios es nuestro ayudador. «Digamos todos con una sola voz en las palabras: Dios, ven en nuestro socorro (Ps. 69,1). Porque tenemos necesidad de continua ayuda en este siglo»¹. Como los pelagianos tanto insistían en que la gracia trae consigo el fatalismo y anulaba la acción humana y la fuerza del libre albedrío, S. Agustín tuvo necesidad de refutar su doctrina, salvando dos hechos: la acción de Dios por una parte, y la acción libre de la criatura por la otra. Así, comentando el Salmo 80,2: dice: *Exsultate Deo, adiutori nostro*: «Con gritos de júbilo ensalza a Dios, nuestro Ayudador. Si todo lo hicieras por to mismo, no sería necesario el auxiliador; pero si tú no hicieras nada por tu cuenta, no sería El tu ayudador. Porque el ayudador ayuda al que hace algo»². Este es un principio fundamental de la doctrina de la gracia. Comentando el Salmo 29,9: *Adiutor meus esto, ne derelinquas me*, repite frecuentemente esta verdad, o armonía de las dos acciones, divina y humana³.

La ayuda de la gracia es necesaria a lo largo de toda la vida cristiana. Aun cuando el hombre se halle libre de la tiranía del pecado, necesita del auxilio del Libertador y ha de repetir: Sé mi ayudador, no me desampares⁴.

Dios no sólo es Dador de todos los bienes, sino el Custodio de los mismos: *Da' r ego eram, custos ego ero*⁵. Cristo es nuestro Custodio: «El custodia a Israel. Es nuestro Samaritano, que significa nuestro Custodio»⁶.

Los dos oficios de la medicina son: dar la salud y conservarla: así también dos son los oficios de la misericordia divina: dar la salud al alma y conservarla⁷. Es necesario al hombre, justifi-

¹ En. in Ps. 69, 1, PL 36, 867: *Opus enim habemus sempiterno adiutorio in isto saeculo*.

² En. in Ps. 143, 6, PL 37, 1859: *Adiutor enim aliquid agentem adiuvat*.

³ Véanse los siguientes pasajes: Serm. 13, 3, PL 38, 108: *Designat et se operatorem qui invocat adiutorem*. — Serm. 156, 11, PL 38, 856: *Ipsum nomen adiutoris praescribit tibi quia et tu aliquid agis*. — De gratia et liber, arb. IV 6, PL 44, 886; VI 13, PL 44, 889. — De corrept. et gratia I 2, PL 44, 917. — Epist. 157, II 10, PL 33, 677, al Concilio de Milevi. — Epist. 181, 6, PL 33, 782, De Inocencio Papa al Concilio de Cartago.

⁴ De corrept. et gratia I 2, PL 44, 917: *Nec ita ut cum quisque fuerit a peccati dominatione liberatus, iam non indigeat sui Liberatoris auxilio*.

⁵ En. in Ps. 38, 12, PL 36, 423.

⁶ En. in Ps. 120, 6, PL 37, 1609: *Christus custodit Israel*. Y a propósito del Salmo 126, 1: *Nisi Dominus custodierit civitatem*, dice: *Ergo Ille Custos noster, qui est Creator noster*. In Joan. Ev. tract. 43, 2, PL 35, 1707.

⁷ En. in Ps. 7, 10, PL 36, 104.

ficado con la ayuda de lo alto, que la gracia de Dios le acompañe y le asista, para que no caiga¹. Para vencer las tentaciones de la vida nos es necesaria la gracia². Por eso nadie puede decir: «Yo no puedo llevar y dominar mi carne: *Adiuvaris, ut possis*. Dios te ayuda con su gracia para que puedas»³.

Toda la vida del cristiano está bajo la protección de Dios. «Me complazco en mis obras buenas, porque vela sobre mí la protección de tus alas. Si Tú no me proteges, porque soy polluello, me arrebatará el gavilán. Párvulos somos: luego protéjanos Dios a la sombra de sus alas. Y cuando seamos mayores, bueno será que también entonces nos proteja, para que nosotros seamos polluelos a la sombra de sus alas. Porque siempre El es mayor, por mucho que nosotros crezcamos. Por eso, todos los santos reciben la continua ayuda de Dios, allí donde nadie ve»⁴.

Esta gracia es también la gracia que podía llamarse subsiguiente contra la doctrina pelagiana, según la cual basta mostrar el camino para que el hombre lo ande por sí mismo. Le basta conocer el bien para practicarlo. Según S. Agustín, demás del conocimiento se requiere vigor especial para andar el camino. Los Salmos le fortalecen en esta convicción⁵.

Comentando el famoso verso 2 del Salmo 22: *Misericordia subsequetur me per omnes dies vitae meae*, dice Dios, no sólo se adelanta, sino acompaña también las buenas acciones con su socorro. Se adelanta, para que sanemos; porque nos seguirá también para que, ya sanos, consigamos nuestro desarrollo: se adelanta para llamarnos, nos acompaña, para que vivamos siempre con El. Porque sin El nada podemos hacer. Ambas cosas están escritas: Dios mío, su misericordia se adelantará a mí (Ps. 58,11), y: su misericordia me seguirá a lo largo de todos

¹ De grat. et lib. arbitrio VI 13, PL 44, 889: *Ambulet cum illo gratia et incumbat super eum ne cadat*.

² En. in Ps. 89, 4, PL 37, 1142: *Sine (Dei) adiutorio per arbitrium voluntatis tentationes huius vitae superare non possumus*.

³ En. in Ps. 40, 5, PL 36, 457.

⁴ En. in Ps. 62, 16, PL 36, 757-758; En. in Ps. 53, 8, PL 36, 625: *Omnes sancti adiuvantur a Deo, sed intus ubi nemo videt*. — En el mismo sentido comenta los Salmos 58, 10: *Fortitudinem meam ad Te custodiam*: Serm. 131, 4, PL 38, 751: *Te servatore non perdam*. — Salmo 120, 1-2: *Levavi oculos meos in montes unde veniet auxilium mihi*. En. in Ps. 75, 7, PL 36, 962. — Salmo 62, 6: *Quia factus es adiutor meus*. En. in Ps. 62, 2, PL 36, 557: *Nisi Deus adiuvat bona opera nostra, impleri a nobis non possunt*.

⁵ En. in Ps. 70, Serm. 2, 3, PL 36, 892.

los días de mi vida»¹. Todo el progreso de la virtud se debe a la misericordia de Dios. Así explica lo del Salmo 29,8: *Domine in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem*².

También se esforzó S. Agustín para poner en claro la necesidad de un auxilio particular con que se lograra la perseverancia final. Y así, en todo el proceso de la salvación la mano de Dios nunca se separa del hombre. Para expresar esta plenitud y continuidad de los beneficios de la gracia S. Agustín emplea los verbos *dare, custodire, augere, perficere. Dignetur in nobis non solum custodire, sed etiam augere munera et beneficia quae ipse dignatus est dare*³.

9. La gracia como luz

La gracia fortalece todo el organismo operativo del hombre, como luz, como fuerza interior, como atractivo y deleite. S. Agustín defendió siempre la necesidad de la luz para obrar bien y los Salmos le dieron la razón, al invocar a Dios como iluminación del alma. Así en el Salmo 26,1: *Deus illuminatio mea et salus mea*. «Todo nuestro mal consiste en el error y en la flaqueza. Contra el error clama a Dios: Dios mío, Tú eres mi iluminación. Contra la

¹ De nat. et gratia XXXI 35, PL 44, 264: *Utrumque enim scriptum est: Deus meus, misericordia eius praeveniet me* (Ps. 58, 11) *et, Misericordia eius subsequetur me per omnes dies vitae meae*. El mismo sentido tienen otras expresiones de los Salmos, como el 85, 11: *Deduc me, Domine, in via tua, et ambulabo in veritate tua*. De nat. et grat. XXXII 36, PL 44, 265; y el Salmo 22, 3: *Deduxisti me per semitas iustitiae propter nomen tuum*. Serm. 177, 2, PL 38, 954. Epist. 194, V 19, PL 33, 880-881; Salmo 43, 6: *Tu es ipse Rex meus et Deus meus*. En. in Ps. 43, 5, PL 36, 484: *Tu me soles ducere, Tu me soles regere, Tu mihi soles subvenire*. A propósito de la conservación de la fe, pueden verse los lugares siguientes: En. in Ps. 134, 18, PL 37, 1750: *Magna Dei misericordia est ut conservetur fides nostra*. — Serm. 297, 7, PL 38, 1362. — Serm. 333, 5, PL 38, 1466. — De gestis Pelagii XIV 37, PL 44, 343.

² Epist. 188, II 7, PL 33, 851. — Serm. 131, 4, PL 38, 751. — De spir. et litt. XXIV 27, PL 44, 260. — En. in Ps. 83, 13, PL 37, 1066-1067.

³ Serm. 333, 7, PL 38, 1467. — Sobre la gracia de la perseverancia final véanse los comentarios a los Salmos siguientes: Ps. 84, 7: *Deus tu conversus vivificabis nos*. De dono perseverantiae VI 12, PL 45, 1000; Ps. 139, 9: *Ne tradas me, Domine, desiderio peccatoris*. Ib. ib.; Ps. 79, 18-19: *Fiat manus super virum dexterarum tuarum et super filium quem confirmasti tibi*. Ib. VII 14, PL 45, 1001. Ps. 36, 23: *A Domino gressus hominis dirigentur et viam eius volet*. Ib. XXII 57, PL 45, 1025. — Contra Iul. opusc. imp. I 98, PL 45, 1114; Ib. I 141, PL 45, 1140.

flaqueza dice: Dios mío, Tú eres mi salud»¹. La luz estimulaba alegremente el corazón de S. Agustín. Por eso, el Salterio fué para él fuente de muchos regalos. En el mundo de los Salmos la luz de Dios baña todas las cosas, y sobre todo al alma. La gracia como iluminación se derrama frecuentemente, dando lugar a los comentarios agustinianos. El Salmo 110,11: *Intellectus bonus omnibus facientibus*, le da motivo para tratar del conocimiento y de la acción². El Salmo 93,12: *Beatus homo quem tu erudieris, Domine*, celebra la dicha del hombre enseñado por Dios³; y en el 33,6: *Accedite ad Deum et illuminamini*, se enseña la necesidad de la luz⁴. Vuelve al mismo tema en el Salmo 17,29: *Tu illuminabis lucernam meam, Domine*⁵; y en el Salmo 12,4: *Illumina oculos meos, ne umquam obdormiam in morte*⁶.

Comentando el Salmo 66,2: *Illuminet vultum suum super nos*, pide el esplendor del rostro de Dios sobre su imagen: *Mitte radium sapientiae tuae, expellat tenebras nostras, et fulgeat in nobis imago tua*⁷. Para no vivir a oscuras, hay que pedir a Dios el entendimiento, con el Salmo 118,73. 125: *Intellectum da mihi et vivam*⁸. A los monjes de Adrumeto les argumenta con el mismo texto: *Sed si posset hoc ipsum sine adiutorio gratiae Dei fieri per liberum arbitrium, ut intelligeremus et saperemus, non diceretur Deo: Da mihi intellectum et discam mandata tua*⁹. En el Salmo 35,10: *Et in lumine tuo videbimus lumen*, se alude a la más perfecta luz que puede alcanzar el hombre en la gloria de la visión¹⁰.

¹ Serm. 182, 6, PL 38, 987.

² Serm. 53, 16, PL 38, 372.

³ Serm. 25, 3, PL 38, 168.

⁴ Serm. 336, 2, PL 38, 1472: *Ergo Ille lumen, nos sine illo tenebrae*. Serm. 182, 6, PL 38, 987: *Quia non tibi lumen tu ipse es, aliunde illuminaris*. — Tract. in Epist. Joan I 4, PL 35, 1981.

⁵ Serm. 232, 4, PL 38, 1109. — Serm. 67, 8, PL 38, 437. — In Joan. Ev. tract. 14 16, PL 35, 1505. — En. in Ps. 7, 8, PL 36, 102. — En. in Ps. 26, Serm. 2, 3, PL 36, 200. — En. in Ps. 143, 4, PL 37, 1858: *Anima enim per semetipsam non lucet, quia humiliter et veraciter cantat: Tu illuminabis lucernam meam, Domine*.

⁶ Epist. 147, XV, PL 33, 613. — Tract. in Epist. Joan. X 6, PL 35, 2058. — De spir. et litt. 14, 19, PL 44, 255. — De pecc. mer. et rem. II 33, PL 44, 170. — Contra Iul. opusc. imp. VI 17, PL 45, 1539.

⁷ En. in Ps. 66, 4, PL 36, 806.

⁸ Epist. 214, 7, PL 33, 971. — Epist. 176, 5, PL 33, 766: *Oramus ut habeamus intellectum, ubi dicitur: Da mihi intellectum et discam mandata tua*. — In Joan. Ev. tract. 40, 5, PL 35, 1688.

⁹ Epist. 214, 7, PL 33, 971.

¹⁰ En. in Ps. 143, 4, PL 37, 1858.

Pero la luz de Dios hay que beberla continuamente en la fuente eterna de la misma, que es la Sabiduría increada: *Non enim sufficit accepisse intellectum, nisi semper accipiat et quodam modo semper bibatur de fonte lucis aeternae*¹. La luz nos es necesaria para conocer los caminos de la justicia, evitando los males y practicando el bien. Esto es lo que pide el cristiano en el Salmo 118,73: *Doce me iustificationes tuas*². Conocer y arrepentirse del mal que se hace, es hallarse en la luz de Dios³, así como la conversión hace al hombre luminoso: *Conversione tua factus es luminosus*⁴.

En términos generales, nada bueno se puede hacer sin la luz de lo alto. «Nada bueno puedes obrar sin la luz de Dios y el fervor del Espíritu Santo. Nosotros por nuestros pecados somos tinieblas: pero Dios alumbra en nuestra oscuridad»⁵. Particularmente la luz de Dios nos da la ciencia de tres cosas: la ciencia de la patria, la ciencia del camino y la ciencia de la vida, es decir, la ciencia de Cristo, que es nuestra patria, nuestro camino y nuestra vida. Explicando el Salmo 46,3: *Ut cognoscamus in terra viam tuam*, dice: Conozcamos a dónde vamos, por dónde vamos . . . Yo soy, dice, el camino, la verdad y la vida. *Per me ambulas, in me ambulas, in me requiescis*. ¿Qué significa, pues, conozcamos en la tierra el camino, sino conozcamos a Cristo?⁶

10. La gracia deleitante

La gracia que S. Agustín llama *delectans*, dinamiza el organismo afectivo y volitivo del hombre. El deleite o el gusto del bien es el efecto más alto de la gracia. Por eso, sin duda inspirándose en el Salmo 20,4: *Quoniam praevenisti eum benedictionibus dulcedinis*, él define la gracia: *Ergo benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit in nobis ut nos delectet et cupiamus, hoc est, amemus, quod*

¹ En. in Ps. 118, Serm. 26, 6, PL 37, 1578.

² De pecc. mer. et rem. II 33, PL 44, 170: *Quid aliud dicimus quam da quod iubet?*

³ En. in Ps. 68, Serm. 2, 1, PL 36, 854: *Quando autem dicit homo, peccator sum, radiatur aliquo lumine etiam profunditas putei*. En. in Ps. 18, En. II 13, PL 36, 162: *Quando nos delicti paenitet, in luce sumus*.

⁴ En. in Ps. 25, 11, PL 36, 193.

⁵ En. in Ps. 91, 8, PL 37, 1175: *Nihil boni potes operari nisi illuminatus a lumine Dei et fervefactus a Spiritu*.

⁶ En. in Ps. 46, 5, PL 36, 807.

*praecepit nobis*¹. Como bendición de dulzura, la gracia es una ayuda que nos hace querer y obrar, *adiutorium quo volumus et facimus*, o en otros términos, hace deleitable, amable a Dios y el bien, *dulcescere bonum, dulcescere Deum*². Para explicar esta cualidad de la gracia emplea constantemente los términos, *suavis, suavitas, pluvia, lac, mel. Suavis est tibi gratia ipsius*³. Y en este sentido repite muchas veces lo del Salmo 84,13: *Dominus dabit suavitatem et terra dabit fructum suum. Ille nisi prior det suavitatem, terra nostra non habebit nisi sterilitatem*⁴. Comentando el Salmo 118,23: *Servus autem tuus exercebatur in iustificationibus tuis*, indica el proceso por donde se llega a este grado: «Primero conoce la utilidad de la justicia, luego la desea, y al fin, perfeccionandose con la luz y sanidad interior, hace gustosamente lo que antes sólo de lejos atraía»⁵.

En el siguiente pasaje indica también el sentido de la *suavitas gratiae*. *Haec est illa suavitas, quam Dominus dat ut terra nostra det fructum suum* (Ps. 84,13), *ut bonum vere bene, id est, non mali carnalis formidine, sed boni spiritualis delectatione faciamus*⁶. El gusto y suavidad del bien es *magnum Dei donum*, gran don de Dios; y por eso cuando el Salmista pide a Dios que le enseñe la suavidad, lo que desea es la dulzura y el gusto en hacer el bien, porque la suavidad no se aprende sino con la práctica gustosa. La *suavitas* es la *boni delectatio*⁷. Esta suavidad en la práctica del bien tanto más fuerte es cuanto más se ama a Dios. Y el amor de Dios es fruto del cielo, de la difusión del Espíritu Santo⁸.

¹ Contra duas epist. pelag. II 21, PL 44, 586.

² Ib. ib.

³ En. in Ps. 103, 19, PL 37, 1389. — En. in Ps. 104, 7, PL 37, 1394: *Ipsa enim dicta est terra promissionis, terra fluens lac et mel. Quod totum significat gratiam, in qua gustatur quam suavis est Dominus.*

⁴ Serm. 169, 7, PL 38, 920.

⁵ En. in Ps. 118, Serm. 8, 5, PL 37, 1522: *Prius est enim ut videatur quam utiles sint et honestae (iustificationes). Deinde ut earum desiderium concupiscatur: postremo ut proficiente lumine atque sanitate, delectet earum et operatio quarum sola ratio delectabat.*

⁶ En. in Ps. 118, Serm. 22, 7, PL 37, 1565–1566. — En. in Ps. 32, En. II, Serm. 1, 6, PL 36, 282: *Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum ut per caritatem impleatis quod per timorem implere difficile est.* — Serm. 153, 10, PL 38, 830.

⁷ En. in Ps. 118, Serm. 17, 1, 3, PL 37, 1547–1548: *Quando enim delectat bonum magnum est Dei donum . . . Suavitas discinon potest nisi delectet.*

⁸ De pecc. mer. et rem. II 17, 26, PL 44, 168.

Mostrar que es un don divino esta caridad, con que hace todo bien, era un argumento concluyente contra los pelagianos.

En este sentido interpreta el Salmo 118,68: *Suavis es, Domine, et in suavitate doce me iustitiam tuam, ut libera caritate delecter esse cum lege. Praeceptum quippe liber facit qui libens facit*¹. La suavidad, pues, se enlaza con la libertad y sanidad del alma. Hacer las cosas con gusto es hacerlas libremente. Dar la suavidad es dar la libertad al espíritu. «Gustad y ved, cuán suave es el Señor (Ps. 33,9). Se hizo suave para ti, porque te libertó»².

Pero, como la lluvia, el deleite del bien, procede de arriba. Así argumenta contra los pelagianos del Salmo 84,13: *Quid haberet terra nostra nisi ipse seminasset? Sed dat et pluviam, non deserit quod seminavit. Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum* (Ps. 84,13)³. Analogas ideas repite comentando el Salmo 30,20: *Quam multa multitudo dulcedinis tuae quam abscondisti timentibus te*⁴, y el 20,4: *Quoniam praevenisti eum benedictionibus dulcedinis*⁵. La verdadera libertad espiritual se logra con la suavidad de la gracia, que no violenta, sino cambia el querer, liberándolo de las pasiones, y haciéndole gustar la justicia y la verdad. Hacer las cosas por gusto y no por temor, es la verdadera sanidad y libertad del espíritu⁶.

11. La gracia deificante

El proceso de la gracia tiene por fin deificar al hombre mediante la participación analógica del mismo ser de Dios. Se ha querido eliminar de la soteriología agustiniana este elemento tan entrañado en la fe cristiana, pero sin razón. S. Agustín ve en el ideal de la deificación el más noble fruto de la redención de Cristo, que logrará su última plenitud con la resurrección de la carne⁷. El *totus homo deificatus* es el hombre escatológico,

¹ De gratia Christi XIII 14, PL 44, 368. — De spir. et litt. XXX 52, PL 44, 234.

² Serm. 145, 5, PL 38, 794: *Factum est tibi suavis quia liberavit te*. Comentando el mismo verso, compara la gracia con la leche y miel: *Gustate et videte quam suavis est Dominus. Gratia eius significata est nomine lactis et mellis*. Serm. 25, 1, PL 38, 167.

³ Serm. 26, 14, PL 38, 172.

⁴ Serm. 26, 1, PL 38, 172. — De spir. et litt. XXIX 51, PL 44, 233.

⁵ Contra duas epist. pelag. II 9, 21, PL 44, 586.

⁶ En. in Ps. 67, 13, PL 36, 820: *Ipsa est enim vera et sana libertas*.

⁷ Serm. 166, 4, PL 38, 909: *Ac sic totus homo deificatus inhaereat perpetuae atque incommutabili veritati*.

el de la resurrección de la carne. Pero antes de esta etapa final ha logrado el privilegio de la deificación. Y precisamente son los Salmos los que le han hecho profundizar en esta sublime realidad, conocida también por la teología del Occidente. Sobre todo el Salmo 81,6 le sirve casi siempre para enunciar esta verdad: *Homines eratis, si eratis filii hominum: accedit vobis gratia Dei, dedit vobis potestatem filios Dei fieri. Audite vocem Patris mei dicentis: Ego dixi: dii estis et filii altissimi omnes* (Ps. 81,6). *Si filii Dei . . . ergo iam dii*¹.

A los que son hijos de Dios les corresponde vivir también según Dios, *vivere secundum Deum*, porque se les dijo: Sois dioses o Hijos del Excelso todos². A esto nos llama Dios, a no ser hombres: *Ad hoc ergo nos vocat Deus, ne simus homines*³. Dios deifica a los hombres, haciéndolos hijos de Dios e iluminándolos interiormente con una luz superior. El primer versículo del mismo Salmo 81, *Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernere*, lo interpreta en el mismo sentido, pues los dioses, de que se habla, no son los de la idolatría pagana, sino los hijos de Dios, a los que llamó dioses por la participación de su filiación⁴. La iluminación por la fe y la caridad imprime la semejanza divina, en que consiste la deificación. El amor de Dios deiforma: «¿Amas la tierra? Tierra eres. ¿Amas a Dios? ¿Que te diré? ¿Serás dios? No me atrevo a decirlo por mí mismo; oigamos la Sagrada Escritura: Yo dije: dioses sois e hijos del Altísimo todos»⁵. La doctrina de la participación sirve de apoyo a este privilegio. Pero la participación es aquí bilateral. Dios participa de la naturaleza del hombre y el hombre se hace partícipe de la naturaleza de Dios. Por haberse hecho hombre el Hijo de Dios, los hijos de los hombres pueden ser hijos de Dios. El Hijo de Dios hecho partícipe de nuestra mortalidad, nos hizo partícipes de su divinidad: *Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae*⁶.

¹ Serm. 81, 6, PL 38, 503. — In Joan. Ev. tract. 1, 4, PL 35, 1381.

² Serm. 97, 1, PL 38, 589. — Serm. 166, 2, PL 38, 908.

³ In Joan. Ev. tract. 1, 4, PL 35, 1381. — Ib. tract. 48, 9, PL 35, 1744—1745: *Si per sermonem Dei fiunt homines dii, si participando fiunt dii, unde participant non est Deus? Si lumina illuminata dii sunt, lumen quod illuminat non est Deus?*

⁴ En. in Ps. 92, 6, PL 37, 1221: *Ideo nos deos fecit, quia interiores oculos nostros illuminavit.*

⁵ In epist. Joan. tract. II 14, PL 35, 1897.

⁶ De Trin. IV 2, 4, PL 42, 899. — En. in Ps. 52, 6, PL 36, 616: *Filius enim Dei particeps mortalitatis effectus est ut mortalis homo fiat particeps divinitatis.*

En el siguiente pasaje se resume bien la doctrina cristiana sobre este punto: «Mirad en el mismo salmo a los que dice: Yo dije: sois dioses e hijos del Altísimo todos . . . Cosa clara es, pues, que llamó dioses a los hombres, deificados con su gracia, no engendrados de su substancia. Porque Aquel justifica que por sí mismo y no por otro es justo, y Aquel deifica, que por sí mismo y no por otro es Dios. Pero el que justifica es el mismo que deifica, y que justificando hace hijos de Dios. Dióles potestad para hacerse hijos de Dios. Si hemos sido hechos hijos de Dios, hemos sido también hechos dioses; pero esta es gracia del adoptante, no obra de la naturaleza generante. Porque uno solo es el Hijo de Dios, y con el Padre, único Dios. Los demás, que se hacen dioses, lo son por gracia, no nacen de su substancia, de suerte que no son lo que El, sino por favor se hacen semejantes a El, y son coherederos de Cristo»¹. Con la gracia deificante se relaciona el hecho de la inhabitación divina en las almas justas. *Tu autem in sanctis habitas, laus Israel* (Ps. 21,4). *In illis habitas quos sanctificasti*².

12. Don gratuito y sobrenatural

Al don de la gracia adjudica S. Agustín sobre todo dos propiedades: la gratuidad y la sobrenaturalidad. Dios no se halla ligado a ninguna exigencia ni mérito de ninguna criatura. Su sobreranía permanece siempre inalterable y va delante en todo cuanto hace, procediendo con libérrima decisión.

El concepto de cosa indebida se enlaza con la gratuidad. *Debita tua dimisit et indebita sua exsolvit. Magna gratia! Quare gratia? Quia gratis*³.

Qui tibi promisit divinitatem, ostendit in te caritatem. — En. in Ps. 67, 9, PL 36, 811: *Fecit Eum prius participem mortalitatis nostrae, ut crederemus nos esse posse participes divinitatis suae.*

¹ En. in Ps. 49, 2, PL 36, 565. — Indicamos otros pasajes donde se habla de la deificación. En. in Ps. 118, Serm. 16, 1, PL 37, 1545. — En. in Ps. 117, 11, PL 37, 1498. — En. in Ps. 121, 5, PL 37, 1625. — En. in Ps. 44, 21, PL 36, 507. — En. in Ps. 138, 2, PL 37, 1785: *Ut et nos efficeremur participes divinitatis eius, non de nostro, sed de ipsius.*

En. in Ps. 49, 2, PL 36 566: *Dii facti iustificati, quia filii Dei dicuntur.* En. in Ps. 84, 9, PL 37, 1074. — En. in Ps. 118, Serm. 16, 1, 6, PL 37, 1545. 1546—1547. — Ib. Serm. 19, 6, PL 37, 1550. Sobre la participación de la imagen de Dios, a propósito del Salmo 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui* cfr. Epist. 140, XXXIII 77, PL 33, 573.

² En. in Ps. 21, 5, PL 36, 174.

³ En. in Ps. 44, 4, PL 36, 498.

Este Salmo, dice comentando el septuagésimo, nos recomienda la gracia de Dios: Nos la recomienda, porque nosotros nada somos por nosotros mismos: nos la recomienda, porque todo lo que somos, lo somos por su misericordia, y de nuestra cosecha no somos sino malos¹. La indignidad de los hombres da mayor realce aun a la misericordia de Dios y al beneficio de su gracia². Uno de los pasajes de los Salmos con que prueba S. Agustín la libertad divina de los dones es el del Salmo 67,10: *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, haereditati tuae*. «Esta lluvia voluntaria, sin ningun mérito antecedente de buenas obras, envió Dios a su heredad»³. La lluvia para S. Agustín ofrece una imagen de la gracia, porque viene de arriba y tiene una maravillosa fecundidad en la tierra: *Gratia pluvia est*. Y nuestra alma es la tierra deseosa y necesitada del agua celestial: *Terra nostra pluviam Dei desiderans*⁴. Y en esta lluvia, no tanto considera el Santo la fertilidad que trae para toda clase de frutos buenos, cuanto la voluntariedad o gratuidad de los dones divinos: «Porque segregaste la lluvia voluntaria, sin atender a los méritos humanos sino a la gracia y misericordia»⁵.

En la Epístola 217 dice contra los pelagianos: «No está, pues, la gracia de Dios en la naturaleza del libre albedrío, ni en la ley y en la doctrina, como insensatamente dice la herejía pelagiana, sino para cada uno de los actos se da por voluntad de aquel, de quien está escrito: Derramas, oh Dios, tu lluvia generosa en la heredad»⁶.

¹ En. in Ps. 70, Sermon. 1, 2, PL 36, 876: *Commendat nobis gratiam Dei, commendat nobis, quia nos per nosmetipsos nihil sumus; commendat nobis, quia quidquid sumus, illius misericordia sumus; quidquid autem ex nobis sumus, mali sumus*.

² En. in Ps. 70, Sermon. 1, 1, PL 36, 875: *Etenim arbitror hoc nobis commendare gratiam Dei gratuitam, quae nos liberat indignos, non propter nos, sed propter se*.

³ En. in Ps. 67, 12, PL 36, 819: *Hanc ergo pluviam voluntariam nullis praecedentibus operum bonorum segregavit Deus haereditatis suae*.

⁴ En. in Ps. 67, 1, PL 36, 803.

⁵ Sermon. 76, 6, PL 38, 481: *Quia pluviam voluntariam segregasti non attendens hominum merita, sed tuam gratiam et misericordiam*. — En. in Ps. 67, 12, PL 36, 819: *Multo enim congruentius intelligitur ipsa gratia pluvia voluntaria, quia nullis praecedentibus meritis gratis datur*. — Sermon. 24, 16, PL 38, 161–162. — En. in Ps. 72, 23, PL 36, 927 sobre las palabras del Salmo 72, 24: *In voluntate tua deduxisti me*.

⁶ Epist. 217, IV 12, PL 33, 983: *Non est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii et in lege alicue doctrina, sicut pelagiana perversitas desipit, sed ad singulos actus datur illius voluntate de quo scriptum est: Pluviam voluntariam segregabis, Deus, haereditati tuae*.

La gratuidad de la gracia se enlaza con la sobrenaturalidad de la misma, y aunque S. Agustín no ha perfilado un concepto exacto de la esencia de lo sobrenatural, sin embargo ha declarado con claridad que los dones de la gracia no nacen de la naturaleza, no se deben a ella, ni a sus exigencias y méritos¹.

Así dice comentando el Salmo 131,16: *Sacerdotes tui induantur iustitiam: Iustitia sit, sed ex gratia sit. A Deo tibi sit, non tua sit. Sacerdotes tui, inquit, induantur iustitiam. Vestis accipitur, non cum capillis nascitur. Pecora de suo vestiuntur*². Los bienes naturales son aquellos con que se nace, porque pertenecen a la misma naturaleza humana: los sobrenaturales se reciben, como una añadidura a lo natural, como el vestido.

Es un absurdo para S. Agustín que el hombre pueda darse a sí mismo cosas superiores a las que da el mismo Dios, porque todo don de gracia es superior a los naturales. Contra los que tienen su confianza en su virtud (Ps. 48,7), dice el Santo: «Luego Dios te dió el cuerpo, te dió los sentidos, te dió el alma, te dió la inteligencia ¿y tú te das a tí mismo la justicia? ¿Tan rico eres, que al darte Dios cosas inferiores, te das a ti mismo las principales?»³

Conclusiones

De lo expuesto se pueden hacer algunas conclusiones en que resumimos nuestro trabajo:

1. S. Agustín no sólo es el polemista y el teólogo de la gracia de Dios contra los pelagianos, sino también el predicador popular de la misma, el propagandista en el pueblo fiel de los pensamientos de Dios en orden a la salvación humana, y el manifestador de los tesoros y bienes que tenemos en Cristo, como Cabeza de su Cuerpo, que es la Iglesia. El divulgó una soteriología cristo-

¹ *Gratia neque natura est cum libero arbitrio neque legis scientia*. De gestis Pelagii XXXI 56, PL 44, 352. Cfr. P. Dumont: Le surnaturel dans la Théologie de S. Augustin, en: Revue de Sciences Religieuses 11, 1931, 2. J. Delazer: Zum Begriff von Natur und Gnade. Fünfte Lektorenkonferenz, Sigmaringen/Gorheim 1930, pp. 19-33. K. Romeis: Natur in der Übernatur nach der Lehre des Hl. Augustinus, Ib. 33-53. Id.: Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des Hl. Augustinus, en: Aurelius Augustinus, 225-242. C. Boyer: The Notion of Nature in St. Augustine, en: Studia Patristica II, Berlin 1957, pp. 175-186.

² Serm. 169, 1, PL 38, 922.

³ Serm. 292, 4, PL 38, 1322. — Epist. 140, XXX 71, PL 33, 570. — Contra duas epist. pelag. I 7, 14, PL 44, 555.

lógica o una cristología soteriológica, que tiene plena validez como expresión de la verdad cristiana.

2. Para la expresión de esta soteriología fué para él un instrumento bíblico de primer orden el Salterio davídico. En los Salmos S. Agustín ha contemplado tres cosas: la naturaleza de Dios con todos sus atributos, la naturaleza del alma humana indigente, y llena de enfermedades e impotencia para salvarse de sus muchos enemigos, y las relaciones entre ambos, es decir, una serie de acciones de parte de Dios, como son crear, proveer, consolar, instruir, enseñar, aliviar, amparar, liberar, sanar, etc. y una serie de actos de parte de la criatura humana, como son el escuchar, clamar, adorar, humillarse, arrepentirse, etc. Toda la espiritualidad cristiana ha recibido una luz definitiva de estos tres aspectos revelados por los Salmos. Y por haber escudriñado tales riquezas teológicas y psicológicas del alma orante, S. Agustín, llamado justamente Padre espiritual del Occidente, ha infundido en los Salmos un alma y una interioridad humana y cristiana, que no conoce ocaso ninguno.

3. S. Agustín ha hallado también en los Salmos formas para expresar todo el proceso de la salvación humana desde la gracia inicial y preveniente hasta la final y consumante, que consiste en la deificación total de los cristianos. La gracia deiformante o deificante pertenece a la viva entraña de la soteriología cristiana y agustiniana.

4. Como consecuencia, hay una profunda armonía entre ambos Testamentos. El Antiguo Testamento, como historia y profecía de la salvación humana, es una continua revelación de la gracia de Dios, que en el Nuevo Testamento alcanza su más gloriosa manifestación terrena: pero la gracia de Dios y su necesidad en ninguna parte del A. Testamento se hallan tan vivamente expresadas, como en los Salmos, que son una parte viva de la revelación antigua que ha contribuido a formar el lenguaje de la plegaria cristiana.

Possidius und Augustinus

H.-J. DIESNER, Halle

Das Verhältnis von Biograph und Held, um das es in diesem kurzen Beitrag vorrangig geht, ist schon oft untersucht worden. Wir stehen heute in der Frage der Biographie und ihrer Methode und Möglichkeiten nicht mehr am Anfang der Entwicklung. Immerhin bleiben im ganzen und im einzelnen noch viele Fragen offen, vor allem hinsichtlich der Bedeutung und der Beziehungen der heidnisch-antiken und der frühchristlichen Biographie, die man nicht so scharf trennen sollte, wie es oft geschehen ist. Einige Vorträge auch dieses Kongresses geben mir – teilweise unmittelbar bestätigend – die Gewißheit des engen Zusammenhanges und haben die Notwendigkeit erwiesen, diesen Zusammenhang immer stärker herauszuarbeiten. Die besondere Situation der christlichen Spätantike erschwert solche Bemühungen, da die Ambivalenz dieser Zeit, mit ihrer allmählich zerbröckelnden Gesellschaftsordnung, in der die christliche Kirche fast noch der einzige feste Pol in der Flucht der Erscheinungen war, zu sehr merkwürdigen und widerspruchsvollen Entwicklungen auch in der Literatur den Anlaß gibt. Dies gilt auch für die letztlich immer eng miteinander verbundenen Gebiete der Historiographie und der Biographie. Auch das ebenso bemerkenswerte wie sonderbare Verhältnis vom Biographen zum Helden, wie es sich in Possidius' Vita Augustini ausdrückt, ist durch diese Ambivalenz der spätrömischen Periode gekennzeichnet. So nämlich erklären sich am ehesten die Widersprüche, die jenes besondere Dokument der spätantik-christlichen Biographie kennzeichnen, das mit seinem ängstlichen Bemühen um vordergründige Genauigkeit und Wahrheit prinzipiell noch in der von Herodot und Thukydides begründeten Tradition der Historiographie und Biographie steht, die über die hellenistische Biographie und über Sueton hinweg vielfach gefiltert worden ist, das andererseits aber in seiner Ungenauigkeit und Unbe-

kümmerteit im großen spätantik im schlechten Sinne des Wortes ist¹.

Nach seiner eigenen Erörterung will Possidius *de vita et moribus praedestinati et suo tempore praesentati sacerdotis optimi Augustini* (praef. 1) schreiben, wobei der Schwerpunkt auf dem liegt, was er selbst gesehen und von ihm gehört hat. In der Praefatio schon bezieht er sich damit — neben der Anknüpfung an die ältere christliche Biographie — gewollt oder ungewollt auf die heidnische, und mit dem Hinweis auf das Wahrheitsprinzip und auf das Selbstgehörte und -gesehene knüpft er noch an die Grundsätze der griechischen Historiographie an. Quellmäßig basiert der Verfasser des *Indiculus* vor allem — wenn wir von der Hilfsstellung absehen, die ihm die heilige Schrift und die ältere christliche Literatur gaben — auf Augustin selbst, von dem er, wie Pellegrino nachwies, durch zahlreiche literarische Reminiszenzen stilistisch, und damit oft auch sachlich, abhängig ist². Nach Harnacks³ Feststellung schrieb Possidius zwar in einer gewissen Anlehnung an Suetons Kaiserbiographien *de vita et moribus Augustini*, doch genügt ihm weder die zunächst vorgegebene Zweigliederung noch die exakte Einhaltung des Suetonischen Schemas. Die Praefatio scheint mit einem anderen Hinweis, daß nämlich *exortus, procursus et debitus finis venerabilis viri* zu behandeln sei, auf eine Dreigliederung der Vita hinzuführen; der aus der *Civ. Dei* übernommene Terminus, der Ausgangspunkt umfangreicher geschichtsphilosophischer Erörterungen gewesen ist, führt hinsichtlich der Augustinbiographie aber auch irre, zumal über den *exortus* Augustins nur sehr wenig gesagt ist. Weiskotten⁴ und Harnack⁵ kamen auf vier — freilich

¹ Vgl. zu diesem Absatz folgende Literatur: A. Dihle, Studien zur griechischen Biographie, Göttingen 1956; W. Steidle, Sueton und die antike Biographie, München 1951 (Zetemata H. 1); J. Romeis, Die Biographie, Einführung in ihre Geschichte und ihre Problematik, Bern 1948; J. Straub, Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches (Historia 1, 1950, 52–81); H.-J. Diesner, Severinus und Eugippius (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle, Ges.-Sprachw. VII/6, 1958, 1165–1172).

² S. M. Pellegrino, Reminiscenze letterarie Agostiniane nella vita Augustini di Possidio (Aevum 27, Jan./Febr. 1954, F. 1).

³ S. A. v. Harnack, Possidius, Augustins Leben (eingel. u. übersetzt), (Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1930, Phil.-Hist. Kl. Nr. 1), 9. 13.

⁴ H. T. Weiskotten, Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo, Diss. Princeton 1919, 20.

⁵ A. a. O., 13ff.

umfang- und wertmäßig sehr unterschiedliche – Teile der Vita zu, die eben den bedingten Anschluß an Sueton erkennen ließen: 1. Augustins Leben bis zur Priesterweihe und Einrichtung eines Klosters (1–5, Überblick), 2. Augustins Taten und universal-kirchliche Erfolge (6–18), 3. Augustins *mores* (19–27), 4. Augustins letzte Tage (Vandaleneinbruch, Tod [28–31]). Bei Romeis finden wir folgende vier Teile: Lebensgang, Taten, Sitten, Lebensende. Pellegrino faßt in der Einleitung seiner Ausgabe¹ diese Abschnitte einfach wieder in folgende drei zusammen: 1. la vita (1–18), 2. i mores (19–27), 3. le ultime vicende, la malattia e la morte. Gewonnen scheint mir mit dieser Einteilung zunächst nichts, es sei denn, daß man versucht, die Sektionen der Lebensabschnitte genauer zu analysieren².

Bleiben wir bei der Vierteilung, so läßt schon die sehr unterschiedliche Länge der einzelnen „Lebensabschnitte“ auf einen recht verschiedenen Wert oder Gehalt schließen. Man kann wohl sagen, daß der sachlich bedingte oder literarisch-stilistisch notwendige Anschluß an die heidnische Biographie, aus deren Fesseln die christliche sich nur ganz langsam löste, auch die Einteilung mit bedingt hat, mindestens aber die Korrespondenz zwischen Anfangs- und Schlußteil und zwischen dem den Taten und dem den *mores* gewidmeten Lebensabschnitt bedingte. Ein relativ freizügiges Schalten auch mit den „Oberabschnitten“ der Vita sichert Possidius sich freilich durch den Hinweis in der Praefatio, daß er von den Darlegungen der *Confessiones* abstrahieren wolle (praef. 5); gleichzeitig schließt er damit prinzipiell die Vorbekehrungsperiode – und so den *exortus* und auch Teile des *procurus* – weitgehend aus seiner Darstellung aus. Diese freiwillige und bewußte Selbstbeschränkung bringt m. E. – so verständlich sie angesichts der Existenz der *Confessiones* und der geistigen wie literarischen Unebenbürtigkeit Possidius' gegenüber Augustin bleibt – Unruhe und Unausgeglichenheit in die Vita hinein. Nicht nur, daß uns Heutige die Probleme der Kindheit, der Erziehung, der sozialen Herkunft und der Bekehrung Augustins dringend interessieren, so daß wir selbst eine nüchterne und distanzierte, den *Confessiones* gegenüber aber im Sinne des Vordergründigen „zuverlässigere“ Schilderung der früheren Lebensphasen des Heiligen durch den Biographen schätzen

¹ Possidio, Vita di S. Agostino, Introduzione, testo critico, versione e note a cura di Michele Pellegrino, Edizioni Paoline (o. J.), 21.

² Vgl. Pellegrino, Vita, passim.

würden; weit mehr müssen wir bedauern, daß Possidius sich durch seinen vor allem einer übergroßen *modestia* entspringenden Verzicht wichtiger Ansätze zur Analyse und zum Verständnis der vollentwickelten Persönlichkeit Augustins selbst beraubt hat. Es ist besonders schwerwiegend, daß die angedeuteten Lücken — zumal bei der dem „Stoff“ gegenüber auffälligen *brevitas* der Gesamtvida — nicht nur für sich unersetzbar, unüberbrückbar sind, sondern daß ihre Existenz zwangsläufig weitere Lücken erzwingt; sind doch bei dem in Teil 1, 2 und 4 rein chronologischen Vorgehen Possidius' die früheren Ereignisse fast jeweils Voraussetzung und Ursache der späteren. Das Beispiel der Bekehrung, die bei Augustin ungleich vielschichtiger, komplizierter und tiefer gesehen wird als beim Biographen, kann uns dies wohl besonders gut verdeutlichen; obwohl der Poss. 1,3–5 geschilderte Bekehrungsvorgang bis in manche stilistischen Einzelheiten hinein — wie Pellegrino zeigen konnte¹ — von den entsprechenden Stellen der *Confessiones* abhängt, ist die Darstellung doch nicht nur viel kürzer, sondern auch in Akzentsetzung und „Ergebnis“ anders. Bereits Pellegrino stellte, teilweise in Anknüpfung an Courcelle, fest, daß Possidius Augustins manichäische Verirrungen bemäntelt, ja, daß er „sottace cio che fa meno onore ad Agostino (nelle disposizioni con cui ascoltava le prediche di Ambrogio)². Hinzu kommt, daß das Verdienst an der Bekehrung lediglich auf Ambrosius gehäuft wird, so daß bei Augustin selbst erwähnte Persönlichkeiten wie Pontitianus aus der Teilhabe am Bekehrungsvorgang „ausgespart“ werden.

Schon diese „Einzelheiten“ zeigen, daß Possidius den Bekehrungsprozeß seiner Vorlage gegenüber stark vereinfacht, ja simplifiziert hat; die soeben skizzierten Tatsachen beinhalten darüber hinaus eine Entstellung, die uns doch zu schwerwiegend erscheint, als daß man sie mit einem Hinweis abtun könnte. Wenn Possidius nämlich an die Stelle eines langwierigen Bekehrungsprozesses, einer komplizierten Lösung aus dem Weltleben und aus vor allem manichäischen Vorstellungen einen harmonischen Bekehrungsvorgang setzt, so arbeitet er letztlich weder im Sinne der beabsichtigten Augustinverherrlichung, noch im Sinne eines realistischen Augustinbildes, das trotz der *veritas-*

¹ S. Reminiscenze, 25.

² Ibid.

Forderung der Praefatio auch an dieser wichtigen Stelle mißrät¹. Denn die Eliminierung der Kritik an Augustin, der gegenüber die strenge, ja übertriebene Selbstkritik der *Confessiones* in vielem wohltuend absticht, beinhaltet gleichzeitig die Verkleinerung der „Bekehrungsleistung“, der Augustin selbst eine manchmal übertriebene Aufmerksamkeit zuwendet, so daß sich mindestens hier und da dialektisch aus der harten Selbstkritik ein Selbstlob und eine vielleicht unbewußt kokettierende Selbstverherrlichung ergibt, die mir für Augustins Gesamtbeziehung zu Gott als nicht unwesentlich erscheint². Da Possidius, wie auch der dritte Hauptabschnitt (19–27) zeigt, in seiner anspruchslosen und nüchternen Weise keinen Einblick in die letzten seelischen Triebkräfte und Anliegen seines Helden zu geben vermag, läßt er sich bereits den Bekehrungsvorgang als den Angelpunkt entgehen, von dem aus sich Augustins Leben vorwärts und rückwärts in wesentlichen Perspektiven hätte verfolgen lassen, und beraubt sich so der besten Möglichkeiten, eine wirkliche Geschichte der charakterlichen und seelischen Entwicklung Augustins zu geben. Sein Augustin bleibt so eine fast ausschließlich statische Persönlichkeit, die sich nicht weiterentwickelt, aus deren Verhaltensweisen sich der Charakter auch nicht unmittelbar entfaltet. Die unmittelbare Beziehung zwischen Handlung bzw. Verhaltensweise und Charakter fehlt daher im wesentlichen. Für Possidius' Sicht selbst erübrigt sich freilich wohl mit den Hinweisen auf die Prädestination und auf den Empfang der Gnade durch Augustin jedes Eingehen auf eine charakterliche „Weiterentwicklung“³. Für ihn — schon nicht für andere katholische Zeitgenossen!⁴ — ist es völlig eindeutig, daß

¹ Allerdings ist festzuhalten, daß auf die *veritas Patris luminum* zugekommen wird — also auf eine Wahrheitsverpflichtung, die Possidius in einem anderen Sinne band, als es die heidnische Wahrheitsverpflichtung vermochte; das würde zunächst heißen — stärker! Die in demselben Satze fixierte Rücksichtnahme auf die *caritas bonorum ecclesiae filiorum* kann aber mindestens schon wieder eine Einschränkung dieser Wahrheitsverpflichtung bedeuten.

² Ich bin mir bewußt, daß diese Gesamtbeziehung heute wieder sehr umstritten ist; oft wird sie m. E. nicht nüchtern genug gesehen, d. h., es werden die sehr fragwürdigen Momente der „egozentrischen“ Hinwendung Augustins zu Gott verkannt.

³ Die selbstverständlich vorhanden ist, wenn man auch geltend machen kann, daß — auch für die Rechtfertigung des Biographen von Belang — der große Umbruch das Entscheidende ist.

⁴ Ich weise nur auf die Rückschlüsse hin, die etwa die Briefe zulassen, beispielsweise der Briefwechsel mit Hieronymus.

Augustin ausschließlich positive Eigenschaften wie *humilitas*, *caritas*, *castitas*, *moderatio* zeigt, denen bei jeder Gelegenheit weitere gute Antriebe oder Handlungen entspringen.

Possidius begrenzt so die *Vita a priori* auf eine Art *Commemoratorium*¹ und verfolgt Augustin — nach Harnacks Feststellung² — im wesentlichen auch nur 1. als den Verfechter der katholischen Kirche gegen Schismen und Häresien und 2. als den Vorkämpfer des afrikanischen Mönchtums. Wie er den Umfang der *Vita* zeitlich abteilt und auf den der Bekehrung folgenden Lebensabschnitt begrenzt, so reduziert er also auch den „Stoff“ auf nur wenige leitende Gesichtspunkte hin. Dies ist im Hinblick auf die Struktur, aber natürlich auch auf Inhalt, Zweck und Ergebnisse der *Vita* von größter Bedeutung.

Die Beschränkung auf den christlichen Lebensabschnitt und auf die Förderung des Mönchtums wie die Bekämpfung der „Ketzer“ hätte, bei allen Bedenken, die man solcher Einengung entgegenbringen muß, dem Werke im Sinne einer Konzentration zugute kommen können. M. E. ist aber auch diese Möglichkeit nicht recht ausgenutzt worden. Wenn Pellegrino sagt³, daß Possidius „si sbriga in poche parole dei fatti anteriori alla conversione“, so läßt sich diese Feststellung auch auf viele bemerkenswerte Ereignisse der Nachbekehrungsperiode anwenden, selbst auf solche, die von der eben geschilderten „engeren Themenstellung“ aus belangvoll waren. Gewiß war es schwer, die Schismen und Häresien der Zeit und Augustins unermüdliche Auseinandersetzung mit diesen doch auch typischen religionsgeschichtlichen Phänomenen kurz und doch treffend und umfassend zu charakterisieren, zumal wenn wir den strengen Maßstab der in der Praefatio erhobenen *veritas*-Forderung anlegen⁴. Immerhin, eine je ein- oder zweimalige Erwähnung der Pelagianer bzw. Arianer (17,18) wird weder der Bedeutung dieser Richtungen noch Augustins Kampf gegen sie gerecht. Die Manichäer bzw. Donatisten-Circumcellionen werden allerdings an je 6–8 Stellen und über eine Reihe von Kapiteln hin „behandelt“.

¹ Natürlich wird auch an ältere Formen wie das Enkomion und die *laudatio funebris* angeknüpft — die im Normalfall ja auch stark realistische Züge tragen, aber in ihrer Absicht weit über einen Tatsachenrealismus hinausgehen (s. etwa Steidle, a. a. O., 126 ff.).

² A. a. O., 13.

³ S. *Vita*, 22.

⁴ Vgl. hierzu evtl. einschränkend das S. 354 Anm. 1 Betonte.

delt“; hier ist, wie nachher an einem Beispiel verfolgt werden soll, eine intensivere, dafür aber umso einseitigere Analyse erfolgt. Possidius geht, wenn er nicht ein allgemeines Referat über die betreffende Erscheinung gibt (9, 10, 18), von einzelnen Episoden und Ereignissen im Leben Augustins und der damaligen nordafrikanischen Kirche aus. Im zweiten Teil der Vita stehen offizielle Ereignisse, an denen Augustin sich zu bewähren hatte, im Vordergrund, und dieser „Leistungsbericht“ erfolgt im wesentlichen in chronologischer Abfolge. Im dritten Teil wird – auf der vorher gegebenen Grundlage, die Verhalten, Wesensart und Charakter Augustins in der außeralltäglichen Aktion hervortreten ließ – unter nur gelegentlicher Heranziehung von größeren Ereignissen ein Lebens- und Charakterbild Augustins vor allem auf der Grundlage des Alltagslebens, der *vita privata* oder *familiaris* (Pellegrino), gezeichnet. 19–21 greifen allerdings noch stark in die öffentliche Sphäre ein. Die besonderen Ereignisse und Höhepunkte des zweiten Teiles, die nach Possidius auch Augustin in einer besonderen „Höhenlage“ zeigen, werden so ergänzt; dem Biographen, der seinen Helden vor allem in großen Aktionen der befreundeten und erst recht der feindlichen Umwelt gegenüber lobend abhebt, ist hier die Gelegenheit geboten, ihn sich selbst in der mühseligen und aufreibenden Kleinarbeit bewähren zu lassen. Vielleicht hat Possidius hiermit eine besonders schwierige und undankbare Aufgabe angegriffen. Gewiß ließ sich auch vom Alltagsleben des Heiligen, vor allem vom Aspekt des Mönchsideals aus, viel Lobenswertes sagen¹, und durch einen nicht ungeschickt gegebenen „Querschnitt“ durch seine vielfältigen Vorhaben und Aufgaben, die seelsorgerlichen und richterlichen, die administrativen und finanziellen, gewinnt auch der neutrale Leser den unbedingt positiven Eindruck von der gewaltigen Arbeitsintensität und -leistung des Kirchenvaters. Die knappen Hinweise auf das schriftstellerische Wirken des Helden, die im *Indiculus* ausführlich ergänzt werden, runden

¹ Von diesem Aspekt geht Possidius ja auch aus; vielleicht beruht ein Teil der Widersprüche bei Possidius – wie bei anderen christlichen Biographen – darauf, daß er die Persönlichkeit Augustins mit ihren umfangreichen schöpferischen Ambitionen in die Enge des Mönchsideals hineinpreßt. Gerade der 3. Hauptteil der Vita zeigt allerdings, daß Augustin selbst unter der Überbürdung mit Aufgaben litt, die ihm und seinem asketischen Ideal nicht „lagen“, die er auf sich genommen hatte, ohne für sie qualifiziert zu sein und deren Abgabe an zuverlässige Mitarbeiter schwierig war.

das so entstehende Bild ab. Freilich vermag gerade dieser Teil des „Leistungsberichtes“ weder gewisse Lücken zu verbergen, noch an gewissen Grenzen Augustinischer Tätigkeit und Bewährung ganz vorbeizugehen; seine Unlust an administrativen Dingen, seine mangelnde Qualifikation für die Lösung finanzieller Fragen, ja, selbst seine ungenügende Fürsorge für das leibliche Wohl der ihm Anvertrauten treten wohl oder übel hervor. Auch die deutlich angeschnittenen Fragen der Mönchs- und Klerikerdisziplin und der Beziehungen zu Frauen geben vor allem im Hinblick auf Augustins Engherzigkeit zu denken¹, wenn auch die Retusche des Biographen alles Negative zu verdecken sucht. Man wende nicht ein, daß hier modernisierend gedacht sei: die Zeitkritik selbst zeigt unter dem Einfluß christlicher und katholischer Kreise, daß Urteile und Auffassungen in diesen Fragen hart aufeinanderprallten. So ist das einseitig-positive Urteil Possidius' mindestens oft unbegründet, und wir können im unwandelbaren Lob auch der Schwächen oder der „neutralen“ Charakterzüge Augustins durch den Biographen nur dessen Treue und unverbrüchliche Zuneigung zur katholischen Kirche und zu Augustin als ihrem glänzendsten und echten Repräsentanten erkennen; wir konstatieren als dadurch bedingte Kehrseite aber: mangelnde oder unausgeglichene Reflektion, die allein durch den Verzicht auf jegliche Kritik am Helden bedingt ist, und Unterbewertung aller Nebenpersonen, einschließlich der Person des Biographen selbst².

Es sei mir gestattet, die bisher getroffenen Feststellungen an einem markanten und besonders aussagefähigen Beispiel darzulegen und weiterzuentwickeln: an der Begegnung Augustins mit Donatismus und Circumcellionentum. Hinweise auf diese Auseinandersetzung finden sich in den Kapiteln 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14 und 18; manche davon sind recht knapp gehalten (6, 18). Die Auseinandersetzung wird in chronologischer Folge an einigen wichtigen Beispielen wie dem Konzil von Karthago (Kap. 13) oder der Disputation mit Emeritus (Kap. 14) gezeigt. Allerdings

¹ Vgl. etwa H.-J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins, Halle/Saale 1954, 20ff. 50ff. Die etwa im Briefwechsel sichtbaren häufigen Verstöße Augustinischer Mönche und Kleriker gegen die Strenge der Regel geben jedenfalls auch gewisse Hinweise.

² Die *modestia* des Biographen geht ja so weit, daß er sich selbst dort verschweigt, wo er die Handlung im wesentlichen mitbestimmt hat (Kap. 12: Crispinus-Affäre).

genügt die chronologische Abhandlung dem Biographen für die intensive Darstellung eines so komplizierten und vielfältigen Kampfes offenbar nicht. Die Aufzählung aller möglichen Einzelereignisse wäre unmöglich gewesen, so daß Possidius das Referat über solche markanten Einschnitte wie das Konzil von Karthago oder die Disputation mit Emeritus oder die Affäre mit Crispinus (Kap. 12) immer wieder durch zusammenraffende, größere Zeiträume überbrückende „Zustandsschilderungen“ unterbricht. So zeigt er im 9. Kap. den Kampf gegen den Donatismus im großen, den der junge Bischof bald nach seiner Amtsübernahme beginnt. Kap. 10 geht dann auf das Problem des Circumcellionentums ein und gibt eine in ihrer Komprimiertheit sehr reichhaltige, in ihrem Extremismus aber sehr einseitige Schilderung — im ganzen wohl die negativste, die wir über den *ordo circumcellionum* besitzen. Die Circumcellionen werden hier im wesentlichen — der Augustinischen Anthropologie und auch Diktion entsprechend — als *genus perversum ac violentum* bezeichnet, das, von *mali doctores* angeführt, *audacia superba et temeritate illicita* die größten Greuelthaten, besonders gegen die Katholiken, begehe. Die grundsätzliche Charakteristik hebt eigentlich nur diese wenigen „Wesenszüge“ hervor, wird dann aber durch Aufzählung von Einzelaktionen untermauert: das Umherstreifen *per agros villasque*, die Mord- und Selbstmordtendenz, die grausamen Vergeltungsmaßnahmen am katholischen Klerus und an den Überläufern aus den eigenen Reihen werden drastisch geschildert. Es scheint, daß der innerhalb seiner Prinzipien und Begrenzungen so gewissenhafte Possidius auch die kurze, auf ein Kapitel beschränkte Schilderung der Circumcellionen chronologisch noch einmal untergliedert. Einer schlimmen Frühphase der Bewegung stellt er eine noch schlimmere Spätphase gegenüber: war das Circumcellionentum schon in seiner Blütezeit gefährlich, so wurde es während des Niederganges noch verderblicher und perverser und zog sich sogar den Haß der eigenen Partei zu¹. Als Bischof des schon mehr nach Zentralnumidien als Hippo Regius gelegenen Calama mußte Possidius Donatisten und Circumcellionen aus eigener Anschauung noch genauer kennen als Augustin selbst. Interessanterweise knüpft er trotzdem 10,2 und 10,6 — nach Pellegrino wahrscheinlich durch

¹ Ich setze also 10, 1–4 von 10, 5–6 ab; die Übergänge sind immerhin fließend, und eine chronologische Fixierung wäre nicht genau zu geben.

literarische Reminiszenz¹ — an Augustin an, sowohl in den Einzeltermini als auch in der dahinterstehenden moraltheologischen Konzeption. Im wesentlichen mit den Mitteln des Augustinischen Moralsystems und der Augustinischen Dialektik wird den Circumcellionen ein historischer Ort und ein bestimmter Platz innerhalb der Vita zuerkannt. Da Possidius seinem Helden keinerlei handgreifliche Erfolge diesen wilden Scharen gegenüber nachweisen kann, werden sie innerhalb des 10. Kap. auch allein handlungsbestimmend — Augustin ist hier nicht einmal namentlich erwähnt. Die so sehr verachteten und negativ abgeurteilten Gegner absorbieren also für diesen Teil der Vita die ganze Aufmerksamkeit des Biographen; die darin liegende „Anerkennung“ trägt natürlich durchaus negatives Gepräge, wie vor allem die umgebenden Partien zeigen — und letztlich liegt für Possidius, einen Biographen, dem das Historische immer wieder besonders fernrückt, die Bedeutung der Circumcellionen eben nur darin, daß sie den negativsten Gegenpol des lichtvoll für die katholische Kirche kämpfenden Augustin darstellen. Eine besondere Zuspitzung des Urteils ergibt sich aus der Komprimiertheit der Darstellung; natürlich konnten die Circumcellionen innerhalb der Vita nicht so ausführlich geschildert werden wie in einem Geschichtswerk oder in libellistischen Arbeiten, wenn Possidius' Augustinvita wegen ihrer gegen die Schismatiker und Häretiker gerichteten Grundtendenz der Libellistik eigentlich auch recht nahe steht. So drückt sich die Verurteilung der Circumcellionen im 10. Kap. — und die „Heroisierung“ Augustins in den umgebenden Partien — völlig eindeutig aus. Die Circumcellionen gehören zu der Kategorie von Menschen, die den Weg von der *humilitas* zur *superbia* (10,2: *audacia superba*) genommen haben, die durch einen *affectus perversus* belastet sind und eigentlich nur *contra ius fasque* handeln können². Die Massenhaftigkeit ihres Auftretens (10,1: *in ingenti numero et turbis* . . .) zwingt den Biographen, sie völlig in der Anonymität zu belassen, wodurch ihr Bild noch mehr verdunkelt wird. Denn die Einzelgegner, die mit Augustin konfrontiert werden, wie der Manichäer Fortunatus (Kap. 6), die Donatisten Crispinus (Kap. 12) oder Emeritus (Kap. 14) erhalten ausnahmslos eine mehr abgewogene Benotung, bei der sich selbst in den grundsätzlichen Tadel ein wenig Lob

¹ S. Reminiscenze, 32.

² Vgl. dazu grundsätzlich: E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, bes. 82 ff.

oder Anerkennung einfügt. Natürlich entspricht dies nur einem kürzlich schon von Dihle ausgesprochenen Grundsatz, nach dem Einzelpersonen auch durch Vermerkung kleiner, unbedeutender Wesenszüge — bei sonst negativer Einschätzung — mit einem gewissen Verständnis, vielleicht sogar mit einem liebevollen Seitenblick bedacht werden¹. Eine ebensolche literarische Behandlung von Kollektiven ist viel schwieriger, ja, oft unmöglich, weil hier alles in der anonymen Masse, den ungegliederten *turbae* oder *legiones*² aufzugehen scheint, so daß sich eine differenzierte Behandlung verbietet. Auch läßt sich der einzelne, besonders als Held einer Biographie, schlecht einer größeren Gruppe oder Masse gegenüberstellen, da man unterschiedliche psychologische Regeln und Gesetzmäßigkeiten anzuwenden hätte. Immerhin hat man es in der Kunst der wechselweisen Betrachtung von Individuen und Kollektiven, im Nebeneinander biographischer und historiographischer Betrachtung in der Periode der klassischen und hellenistischen Geschichtsschreibung schon weit gebracht: dieses Niveau mit seinen ausgeglichenen und möglichst sachangemessenen Wertungen, mit der Verfügung über alle brauchbaren Methoden und zutreffenden Stilformen wird von der christlichen Biographie nicht erreicht. Auch Possidius, der häufig zu Unrecht ohne Einschränkung den historisch zuverlässigen Biographen beigezählt wird³, macht hier keine Ausnahme. Wir werden für das angezogene Beispiel der Circumcellionen mindestens auf die neuesten wissenschaftlichen Ergebnisse hinweisen können, um hier sicher zu gehen: wenn wir bei Frend⁴, Brisson⁵, Warmington⁶ und anderen Forschern auf Grund sorgfältiger Quellenanalysen eine durchaus nicht apologetische, aber nüchtern-realistische und verstehende Ein-

¹ S. a. a. O., etwa 42f., 103. Dihles These ist an sich allgemeiner, meine Schlußfolgerung hinsichtlich der positiven Wirkung solcher Charakterisierung muß aber gezogen werden.

² Vgl. neben Possidius (10, 1: . . . *turbis* . . .) besonders bei Augustin selbst das häufige Auftauchen dieser und synonymen Termini, vor allem auch im Zusammenhang mit den Circumcellionen (etwa in den Indices zu den Briefen, CSEL 58).

³ Vgl. etwa Weiskotten; Pellegrino; Harnack; C. Schneider (Geistesgeschichte des antiken Christentums, München 1954, II, 35).

⁴ W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952.

⁵ J. P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958.

⁶ B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, Cambridge 1954.

schätzung des Circumcellionentums finden, so gibt dies nicht nur im Hinblick auf Optatus oder Augustin, sondern gerade auch im Hinblick auf den Augustinbiographen zu denken. Wenn Possidius, fast noch krasser als Optatus und Augustin, die Circumcellionen summarisch als *genus perversum ac violentum* aburteilt und in der „Einzelschilderung“ eigentlich nur dieses ebenso kurze, wie negative Etikett kommentiert, so wird er den Gegnern, die wir heute als eine besondere, mindestens gewohnheitsrechtlich anerkannte Schicht freier Landarbeiter kennengelernt haben, die gleichsam nur nebenbei ihren religiösen wie sozialen Protest gegen die herrschende Ordnung zum Ausdruck brachten, eben nicht gerecht. — Im Gegenteil, er trägt von seiner Seite aus dazu bei — wenn aus der Enge seiner Möglichkeiten heraus wohl auch nicht mit Absicht — das Bild der Circumcellionen und damit in nicht unbeträchtlichem Ausmaß auch das der Donatisten und der anderen Schismen und Häresien, die er behandelt, zu verfälschen. Um Augustins Leistung und seine Schwierigkeiten bei der „Bekehrung“ der Gegner größer erscheinen zu lassen, werden diese besonders abfällig behandelt. Dabei wird quellenmäßig von besonders krassen Einzelfällen ausgegangen, die kein Durchschnittsbild der Gegner vermitteln, sondern nur ein extremes¹. Trotz des Realismus dieser Einzeltzüge ist ihre Zusammenfügung zu einem Gesamtgemälde — bei Weglassung positiverer Merkmale — notwendig falsch. Und welche Tragweite hat es doch, wenn Possidius, ein wegen seiner Treue im Detail so geachteter Biograph, der nicht den kleinsten Charakterfehler seines Helden freiwillig zugibt, eine ganze Bevölkerungsklasse, die innerhalb der nordafrikanischen Gesellschaft durchaus ihre Rolle gespielt hat, nur vom Äußeren her mit einigen realistischen Merkmalen versieht und sie im übrigen als Gruppe von moralisch verkommenen, blutdürstigen Subjekten und Landfriedensbrechern hinstellt, die die Ruhe von *innocentes*² gestört hätten. — Wir müssen von diesem transparenten und ein-

¹ Eine Analyse dieses Vorgehens habe ich jetzt in dem Aufsatz „Methodisches und Sachliches zum Circumcellionentum“ I (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle, Ges.-Sprachw. VIII/6, 1959, 1027–1034 u. IX/2, 1960, 183–190) zu geben versucht.

² Der Terminus taucht nicht — wie etwa Aug. ep. 185, 15 — auf, aber der sachliche Anschluß an Augustin ist auch in diesem Bezug völlig eindeutig. Augustin selbst hatte anfangs die Circumcellionen viel maßvoller beurteilt, ja, sie in gewissem Sinne als die *innocentes* gesehen (vgl. Ep. ad cath. de secta Donatistarum, XX 54).

deutigen Fall aus die streng parteiliche, eindeutig katholische und daher zwangsläufig befangene, ja, über weite Partien des Werkes hin unsachliche Darstellung des Possidius konstatieren. Es kommen aber noch weitere Mängel dieser seiner biographischen — und punktweise historiographischen — Arbeitsweise hinzu. Daß die Unterschätzung der Umgebung mit der Überbewertung des Helden Hand in Hand geht, wurde schon gezeigt. Offenkundige Übertreibungen, grammatische und „sachliche“ Superlative sind häufig¹ und kommen zumindest der Abrundung des Charakterbildes Augustins zugute; ebenso die erbauliche Tendenz, die mehr oder minder das Ganze durchzieht — selbst Partien, in denen nur referiert wird. In mancher Hinsicht wird dagegen die Einbettung Augustins in das Zeit- und Lokalkolorit entschädigen, die allerdings — schon auf Grund der merkwürdigen „Schwerpunktbildung“, der Heraussonderung einiger Grundlinien bei der biographischen Behandlung² — recht unausgeglichen ist. Eigentlich treten so in diesem Zusammenhang nur einige Merkmale des nordafrikanischen Lebens, vor allem des Mönchslebens, intensiver in Erscheinung. Auch wird selbst das Zeitkolorit durch das erbauliche Element und durch einen forcierten Einbau metaphysischer Kausalzusammenhänge in die Vita häufig paralysiert³. Das Eingreifen der göttlichen Vorsehung in die von Possidius geschilderten biographischen Zusammenhänge macht sich stellenweise so stark bemerkbar, daß Augustin als handlungsbestimmend fast oder ganz ausscheidet; der partielle oder weitgehende Fortfall einer innerweltlichen Kausalität nimmt aber der Vita — auch nach antiken Maßstäben — weitgehend den Charakter einer wissenschaftlichen Biographie. Natürlich entspricht es der unwandelbaren Frömmigkeit des Biographen — falls wir hier vieles nicht einfach als Phrase oder konventionelles Beiwerk abtun können —, wenn er bei solchem Vorgehen noch einem Widerspruch zum Opfer fällt und die guten Taten Augustins oder anderer Katholiken

¹ Augustin als: *vas mundum* (3), *accensa et ardens levata super candelabrum lucerna* (5), *deo acceptus et carus sacerdos* (31), *magister noster* (17), *praecipuum dominici corporis membrum* (18). Für die Donatisten aber ist Augustin: *seductor et deceptor animarum und lupus occidendus* (9).

² Vgl. Harnack, a. a. O., 13; o. S. 355.

³ Solche Zusammenhänge finden sich etwa Kap. 1 (5), (5, 2), 7, 3f., 13, 15 usw. Auf die Bedingtheit solcher „Kausalität“ durch die Gnaden- und Prädestinationslehre kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

als gottgewollt oder -verursacht hinstellt, die schlechten Taten der Circumcellionen oder anderer Gegner aber als von diesen selbst verschuldet¹. Manchmal wirkt diese Methode geradezu grotesk, so wenn Augustin in Kap. 15 durch einen Fehler oder eine Abweichung in der Predigt einen vermeintlich gottgewollten Bekehrungserfolg hat. Jedenfalls übersteigen solche Episoden und Partien der Vita ebensowenig das Niveau des Volksglaubens oder -aberglaubens wie etwa die Geschichte von den Wunderheilungen im 29. Kap., mit der Possidius seinen Helden abschließend noch in die Kategorie der Wundertäter einreihen will.

Zusammenfassend kann daher gesagt werden: in Auseinandersetzung mit und Weiterführung von Ergebnissen, die sich besonders bei Weiskotten, v. Harnack und Pellegrino finden, müssen wir feststellen: Possidius, der weithin als besonders zuverlässiger Biograph gilt², ist dies keineswegs ohne Einschränkung. Als einschneidendster Mangel ist die unausgeglichene und teilweise unsachliche Behandlung des Helden sowie seiner Umwelt anzusehen. Trotz des oft unmittelbaren stilistischen und sachlich-inhaltlichen Anschlusses an Augustin selbst, trotz einer äußerst günstigen Quellenlage, wie sie den meisten heidnischen und christlichen Biographen nicht geboten war, kommt weder eine ausgeglichene, noch eine tiefeschürfende, der Persönlichkeit des Helden im Positiven wie Negativen gerecht werdende Würdigung zustande; die Umgebung des Kirchenvaters gerät erst recht in ein „schiefes“ Licht. Possidius' *modestia* und geistige Unangemessenheit zeichnen ein im wesentlichen nur erbauliches Augustinbild, und das – wenn auch nicht konsequent benutzte – Prinzip metaphysischer Kausalität eliminiert oder paralyisiert die hier und da stärker bemerkbaren realistischen Ansätze. Wir würden dem Freund wohl gern eine gewisse Glorifizierung Augustins nachsehen, können aber nicht an den umfangreichen Widersprüchen, an der Unterschätzung der Umgebung des Kirchenvaters und damit an der groben Schwarz-Weiß-Malerei großer Partien der Vita vorbeigehen. Wir können auch nicht

¹ Vielleicht ist die Drastik des 10. Kap. deshalb so stark, weil die Kausalität (mit Ausnahme eventuell von 10, 3) eine rein innerweltliche bleibt; dieses Kapitel dürfte jedenfalls das handlungserfüllteste der ganzen Vita sein!

² Harnack betont besonders, daß die Vita bei näherer Beschäftigung gewinne.

übersehen, daß die Darstellung an vielen Stellen episodenhaft, blaß und zusammenhanglos ist und daß Possidius sich — freilich den in der Praefatio gegebenen Einschränkungen entsprechend — oft selbst der besten Möglichkeiten und Ansatzpunkte zu einer tiefschürfenden und konzentrierten, durch sinnvolle Kausalzusammenhänge verbundenen Charakterisierung beraubt. Diese Art der Darstellung und die oft übermäßige Glorifizierung Augustins — etwa als *magister noster*, als *praecipuum dominici corporis membrum* —, dessen persönliche Leistung bei Possidius nur durch die göttliche Vorsehung, niemals durch menschliche „Nebenbuhler“ reduziert wird¹, führen gerade durch ein Verschweigen des Negativen, vor allem der inneren Kämpfe und Auseinandersetzungen (Bekehrungsprozeß!), im dialektischen Prozeß zu einer schließlichen Unterschätzung der menschlichen Qualitäten und Leistungen des Helden. Durch die Abhängigkeit von der Diktion und vom moraltheologischen System Augustins — mit gewissen Ausnahmen wie in der Sündenlehre² — gerät Possidius völlig in dessen Schlepptau und wird als Biograph unselbstständig und im letzten auch unproduktiv, so daß wir sein Werk zwar als Quelle im einzelnen, nicht aber als Biographie im ganzen hoch einschätzen werden. Mindestens die Akzente setzt Possidius selbst bei der Behandlung seiner Hauptanliegen — der Schilderung Augustins als Repräsentanten und Vorkämpfer für *pax* und *unitas* der Kirche gegen die Häresien und als Schöpfer des afrikanischen Mönchtums — oft falsch, weil er, abgesehen von den anderen Behinderungen, durch seine streng einseitige, sein ganzes Wesen durchziehende Glaubenshaltung vor jeder Horizonterweiterung und damit vor jeder Bereicherung seines Wertmaßstabes zurückschreckt. Leider müssen wir daher auch die von ihm so stark hervorgehobene Verpflichtung der Wahrheit gegenüber auf das beschränken, was ihm innerhalb des glaubensmäßig Gebotenen — oder gar innerhalb der Konvenienz — als mittelbar erschien. All diese Mängel der Augustinvita müssen klar herausgestellt und können nicht ohne weiteres mit dem Hinweis auf die der Biographie als solche gezogenen „Grenzen“ oder mit dem Hinweis auf die „Durchschnittsleistung“ des Genos oder etwa speziell der christlichen Biographie abgetan werden; eine solche Kritik müßte sich immer wieder in ihren eigenen

¹ Die Gefahr einer solchen Reduzierung liegt höchstens etwa in den Kapiteln 1 (Ambrosius!) und 10 (Circumcellionen!) vor.

² S. Harnack, a. a. O., 12.

Schlingen fangen¹. Inwieweit das partielle Versagen des Possidius durch die zeitgeschichtliche Entwicklung von Kirche und Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft mit bedingt ist, muß hingegen immer wieder gefragt werden.

¹ Ich begegnete in der Diskussion dem „Einwand“, daß man bei der Behandlung der Vita Augustini die Funebralrede und die zeitgenössische christliche Biographie stärker heranziehen müsse. Dies tue ich selbstverständlich; nur genügt ein Vergleich innerhalb des Genos nicht, zumal wenn der Akzent weniger auf der literarischen Form als auf Inhalt und Ergebnis der Vita liegt. Selbstverständlich ist bei einer ernsthaften Quellenkritik immer der strengste Maßstab anzulegen, der jedenfalls bis zum Zeitpunkt der Entstehung des analysierten Werkes gefunden worden war. Damit ergibt sich zwangsläufig das Zurückgreifen bis auf Thukydides, der auch für die biographische Arbeit im Prinzip schon bahnbrechend war (zu schwach hierzu wohl noch Dihle, a. a. O., 22 ff.; 36). Natürlich kann man sagen, daß die christliche Biographie ihren eigenen Idealen und „Gesetzen“ folgt; dies kann und darf sie ebenso wenig wie ein Werk der heidnischen Biographie oder Historiographie davor schützen, unter die Lupe genommen und auf die Logik ihrer Methode und ihrer Aussagen, auf ihre Wahrheit und Zuverlässigkeit hin überprüft zu werden. Selbstverständlich muß der positive oder negative Einfluß der zeitgenössischen Gesellschaft auf das betreffende Werk auch berücksichtigt werden. Die Situation der christlichen Gesellschaft im Spätromischen Reich führte offenbar dazu, daß die christliche Biographie und Hagiographie im Prinzip weniger leistungsfähig war als die heidnische. Nach neuester Definition – daß nämlich die Lebensbeschreibung nicht einem außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck dienen darf (vgl. Dihle, a. a. O., 11) – verlieren Biographien wie die Vita Augustini streng genommen sogar den Charakter der Biographie, da sie mehr der Verherrlichung Gottes und der Kirche als der Würdigung ihrer Helden gewidmet sind.

La doctrine du signe chez saint Augustin

J. ENGELS, Utrecht

La doctrine du signe chez saint Augustin a été étudiée plus d'une fois. Rappelons l'article récent de R. A. Markus.¹ J'ai été amené à m'occuper du signe chez Augustin, au cours d'une recherche sur la terminologie du signe naturel et du signe linguistique que Boèce — traduisant et commentant le *Περὶ Ἑρμηνείας* d'Aristote — a transmise au moyen âge latin. Pour bien faire il a fallu à tout instant se reporter à Augustin. Or, dans cette comparaison, on est frappé par l'approche différente de ces auteurs. Augustin donne une description vivante et vécue du fait linguistique, en homme habitué à l'introspection en même temps qu'à l'observation d'autrui. Je songe surtout à tels passages des *Confessions* et de la *Doctrina christiana*, plutôt qu'à *De Magistro*. En revanche, Boèce approche le problème, comme Aristote d'ailleurs, en logicien, analysant et disséquant sèchement la définition aristotélicienne du nom et discutant les opinions de ses devanciers. J. Shiel vient du reste de nous donner des détails intéressants sur sa façon d'utiliser leurs commentaires.² Ainsi on voit Augustin d'un côté et Boèce de l'autre arriver à une conception différente des signes. Ces conceptions différentes s'expriment néanmoins dans une terminologie en partie identique. Pour les comparer avec fruit, il sera donc utile de peser minutieusement la valeur des termes dont ils se servent; d'autant plus qu'il s'agit parfois de termes passe-partout qui, d'après les contextes, s'accommodent des sens les plus divers.

Pour déterminer la portée exacte qu'un auteur attribue aux termes employés pour décrire les signes, il faut un contexte particulièrement favorable et suffisamment explicite. Or, un

¹ St. Augustine on signs, in: *Phronesis* 2, 1957, 60–83. Voir aussi K. Kuypers, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam 1934.

² Boethius' Commentaries on Aristotle, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 4, 1958, 217–244.

contexte de ce genre est fourni précisément par le début du second livre de la *Doctrina christiana*. On se rappelle qu'il commence par une définition du signe, ou plutôt deux définitions. La première est :

*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*¹

Un signe est, en effet, une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir, d'elle-même, une autre idée à la pensée.²

Cette définition sera critiquée plus tard, notamment par Jean de Saint Thomas, parce que, en faisant intervenir l'impression des sens, elle ne s'applique pas aux concepts par exemple. Mais, tout de suite après Augustin présente, impliquée, il est vrai, dans sa description du signe naturel, une autre définition du signe, qui est plus générale : Les signes

praeter se aliud aliquid ex se cognosci faci[unt].

sont tout ce qui fait connaître autre chose que soi.

Les signes étant ainsi définis, Augustin va les diviser en *signa naturalia* et *signa data* : les signes naturels et, comme on dit le plus souvent, les signes conventionnels. C'est ainsi que traduit par exemple l'édition Combès et Farges³ ; de même R. A. Markus nous dit que les *signa data* ont chez Augustin un caractère exclusivement conventionnel.⁴ Or, cela n'est pas, pour ce contexte, une traduction juste de *signa data* — nous essayerons plus loin de montrer comment il faut l'interpréter — même si ces savants ont raison au point de vue doctrinal. R. A. Markus, renvoyant aux paragraphes 24 (37) sv. du même livre de la *Doctrina christiana* montre qu'Augustin admettait pour le langage une *consensio*. Du reste, et c'est ce que je voulais d'abord souligner, ceux qui traduisent ainsi *signa data* le font surtout pour établir une sorte de filiation. Ils veulent insérer la classification que fait ici Augustin dans la longue tradition qui distingue les signes naturels et les signes dits conventionnels, et la situer par rapport aux discussions, notamment des auteurs grecs, qui opposaient aux signes *φύσει*, les signes appelés soit *θέσει*, soit *νόμῳ*, soit *κατὰ συνθήκην*. Mais ici se cachent des problèmes.

¹ Saint Augustin, *Le Magistère chrétien*, trad., intr. et notes de G. Combès et J. Farges, Paris 1949, p. 238.

² Cette traduction est celle de l'édition citée dans la note précédente.

³ Ed. cit., p. 241.

⁴ Op. cit., p. 75.

J'en signalerai un, ici, qui a précisément des conséquences pour cette traduction éventuelle de *signa data* par «signes conventionnels». *Συνθήκη*, dans le *Cratyle* (384) de Platon, signifie «convention». Mais, quel est le sens de *κατὰ συνθήκην* dans la célèbre formule du *Περὶ Ἑρμηνείας*:

ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνῇ σηματικὴ κατὰ συνθήκην . . .¹?

Les interprètes que j'ai consultés sont d'accord pour comprendre «Le nom est un son vocal significatif par convention». C'est d'ailleurs là l'interprétation de beaucoup de commentateurs de la première époque. Mais d'autres interprètes anciens ont compris le terme tout autrement. Ces derniers se seraient-ils trompés? Au contraire, il me semble qu'on peut avancer des arguments sérieux tendant à prouver qu'Aristote a voulu dire bien autre chose que «par convention»: *συνθήκη* dans le *Περὶ Ἑρμηνείας* serait synonyme de *σύνθεσις*, et *κατὰ συνθήκην* aurait le sens de *per compositionem*.

J'indiquerai les arguments principaux:

Premièrement, dans le contexte du *Περὶ Ἑρμηνείας* la traduction «par convention» ne présente pas un sens fort satisfaisant, et même introduit en quelque sorte un corps étranger: c'est que la notion de «convention» est étrangère à ce traité de logique, qui définit le nom, le verbe, la proposition, etc., et ne souffle mot d'un quelconque accord que les hommes auraient conclu à propos d'eux. En revanche, «par composition» rend ces définitions bien plus cohérentes: «Le nom est un son vocal significatif par composition (= étant composé), mais dont les parties, prises séparément, ne signifient rien». La proposition est un son vocal significatif par composition, mais dont les parties elles-mêmes, prises séparément, signifient aussi quelque chose.

Ensuite, on se rappelle que dans sa *Poétique*, Aristote donne une autre définition du nom, conçue presque dans les mêmes termes:

ὄνομα δὲ ἐστὶ φωνῇ συνθετὴ σηματικὴ . . .²

«le nom est un son vocal composé significatif . . .»

Ces définitions paraissant nécessairement équivalentes, il y a quelque chose de contradictoire à comprendre d'une part

¹ Aristoteles, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, recogn. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, p. 49.

² Aristote, *Poétique*, Texte établi et traduit par J. Hardy, Paris 1932 (Coll. Budé), p. 60.

συνθετή comme «composé», et d'autre part, *κατὰ συνθήκην* comme «par convention». Certains savants¹, frappés par cette contradiction, ont essayé de donner à *συνθετή* un sens analogue à celui de «par convention» qu'on attribue à *κατὰ συνθήκην*. Cette tentative était vouée à l'échec, étant donné que le sens de *συνθετή*, «composé», est assuré par le contexte, où il s'oppose à *ἀδιαίρετος*, «indivisible». Curieusement, on n'a pas essayé — à ma connaissance — de faire l'inverse, comme je le propose: c'est à dire, traduire *κατὰ συνθήκην* par «par composition». Notons que cela n'entraîne aucune émendation: il suffit de prendre *συνθήκη*, non au sens figé, figuré, mais au sens propre, étymologique: *σύν* = *cum*, *θήκη* = *positio*. Alors, les définitions du *Περί Ἑρμηνείας* et de la *Poétique* s'accordent sur un sens satisfaisant: pour Aristote, les noms ne sont pas tellement *θέσει* = *positu*, mais plutôt *συνθέσει* = *per compositionem*; un nom, avant d'être posé pour une chose, doit auparavant avoir été composé d'éléments vocaux.

La définition du nom dans le *Περί Ἑρμηνείας* a été traduite par Boèce dans une formule qui a traversé le moyen âge:

*Nomen ergo est vox significativa secundum placitum*², où *secundum placitum* rend le *κατὰ συνθήκην* d'Aristote. Or, *placitum* peut avoir le sens de «convention», décision collective; nous le rencontrerons tout à l'heure avec cette valeur chez Augustin. Mais ce n'est pas le cas chez Boèce. En fait, celui-ci prend *secundum placitum* dans le sens de «selon le bon plaisir individuel». Il introduit par exemple un *aliquis primus qui rebus nomina condidit*, disant *haec substantia dicatur aurum*.³ Dès lors, la conclusion s'impose: Boèce n'a pas interprété *κατὰ συνθήκην* comme «par convention», qui implique un sens collectif et exclut un sens individuel.

En revanche, la difficulté diminue sensiblement s'il a compris *per compositionem*. Certes, Boèce a supprimé ce terme dans la définition du nom elle-même, peut-être pour éviter une ambiguïté, étant donné que quelques lignes plus haut, il avait employé *compositio* pour traduire *σύνθεσις*, composition du sujet et du prédicat. Mais, qu'il ait compris *κατὰ συνθήκην* de la sorte

¹ P. e. G. Hermann, *Aristotelis De Arte Poetica Liber cum commentariis*, Leipzig 1832, p. 165.

² A. M. S. Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Περί Ἑρμηνείας*, ed. C. Meiser, Leipzig 1877-1880, 2 vols, vol. I, p. 4.

³ Ibid., p. 46.

découle de la portée de son commentaire. Je rappelle une de ses premières phrases: *ipsi sibi voces . . . composuerunt*.¹

Encore plus révélatrices sont les traductions que Guillaume de Moerbeke a faites au XIII^e siècle. Il traduit *κατὰ συνθήκην*, du *Περὶ Ἑρμηνείας*, par *secundum confictionem*.² D'autre part, il rend *συνθετή*, de la *Poétique*³, tantôt (à propos du nom) par *conficta*, tantôt (à propos de l'*oratio*) par *composita*.

Les équivalences *per confictionem* (pour *κατὰ συνθήκην*), et *conficta* (pour *συνθετή*), prouvent que pour Moerbeke les deux expressions grecques sont synonymes. La traduction *συνθετή-composita* montre en outre que c'est dans le sens de la «composition», non de la «convention».

La question se pose maintenant: comment expliquer les traductions *per confictionem*, qui signifie «par imagination», «par fantaisie», et *conficta*, «imaginée»? Il semble que l'idée sous-jacente est que le nom, qui est composé par les hommes, doit auparavant par eux être inventé, imaginé. Par là, nous rejoignons la notion de l'*ad placitum* boécien, à cette différence près que Boèce retient surtout l'aspect individuel, tandis que Moerbeke ne spécifie pas.

Les interprétations de Boèce et de Moerbeke renforcent l'hypothèse d'après laquelle Aristote lui-même aurait employé *κατὰ συνθήκην* dans le sens de *per compositionem*. On ne peut donc pas parler sans plus d'une seule dichotomie en signes naturels et signes conventionnels, héritée des Grecs, à laquelle celle d'Augustin s'enchaînerait tout naturellement. On voit aussi qu'il faut scruter un terme dans son contexte immédiat et concret avant de lui donner le sens de «conventionnel».

Cela étant, examinons ce qu'Augustin entend en réalité par *signa data*.

Data vero signa sunt, quae sibi quaeque vivencia dant ad demonstrandos, quantum pos-

Les signes donnés sont ceux que tous les êtres vivants se donnent les uns aux autres pour manifester, autant que possible, les mouvements de leur

¹ Ibid., p. 37.

² J. Isaac, *Le Περὶ Ἑρμηνείας en Occident de Boèce à S. Thomas*. Paris 1953, pp. 160-161; G. Verbeke, *Ammonius et S. Thomas; deux commentaires sur le Περὶ Ἑρμηνείας d'Aristote*, in: *Revue philosophique de Louvain*, 54, 1956, 243-245.

³ *Aristoteles Latinus*, vol. 33, *De Arte Poetica*, Guillelmo de Moerbeke interprete, ed. E. Valgimigli, A. Franceschini et L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1953, p. 25.

*sunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet.*¹ âme, soit tout ce qu'ils sentent ou pensent.

Le sens explicite de *data* est sans aucun doute: «donnés», par opposition aux signes naturels, qui ne sont pas donnés. Mais une nuance implicite, fort importante, dans le verbe *dare* est l'intention. L'idée de volonté se trouve comme un thème constant et central dans ce passage, attribuée aux *signa data*, refusée aux *naturalia*. Les signes naturels signifient:

sine voluntate atque ullo appetitu significandi. sans la volonté ou aucun désir de signifier.

Et Augustin insiste: la fumée (signe naturel) signifie le feu, mais *non enim volens significare id facit...* elle ne le fait pas, voulant signifier...

De même, le visage d'un homme en colère est le signe de cette colère,

etiam nulla eius voluntate qui... iratus est... sans aucun désir (de signifier) chez lui qui est en colère...

En revanche, les *signa data* sont produits pour communiquer aux autres nos sentiments: *data ad depromendum et traiciendum in alterius animam id quod animo gerit...* Ainsi lorsque nous faisons un signe, c'est que

volumus per hoc signum voluntatis nostrae participem facere. nous voulons par ce signe communiquer notre volonté.

Et finalement, les bêtes ayant des signes, le critère pour décider s'il s'agit là soit de signes naturels, soit de *signa data* est précisément la question de savoir

utrum sine significandi voluntate sequantur motum animi, an vere ad significandum dentur. si ces signes sans aucun désir de signifier suivent le mouvement de l'âme ou s'ils sont vraiment donnés pour être des signes.

Ce qu'Augustin veut nous inculquer dans ces paragraphes, c'est que les *signa data* sont des signes donnés intentionnellement. Si l'homme donne des signes, c'est qu'il veut *edere sensa*

¹ Saint Augustin, *Le Magistère chrétien*, ed. cit., p. 240.

cordis, comme l'auteur des *Confessions* le dit dans un passage (I 8,13) où il nous expose comment il a appris à parler. Tout au contraire, les signes naturels, tels du moins que les envisage Augustin, ne sont ni intentionnels, ni même — à proprement parler — donnés. Il s'agit là des phénomènes, reliés entre eux, existant dans la nature, chez lesquels la présence de l'un révèle la présence, même cachée, de l'autre. Augustin nous met devant une conception particulière des signes, les uns naturels et non-intentionnels, les autres donnés et intentionnels; tandis que chez Roger Bacon, par exemple, on trouve la description de signes à la fois naturels et intentionnels¹ et de *signa data* non-intentionnels.² Donc, dans le contexte d'Augustin, ces *signa data* sont présentés comme des signes donnés intentionnellement. Rien n'invite à les considérer comme des signes *per compositionem*, ou *secundum placitum*, ou *per confictionem*. Rien non plus, sauf peut-être une vague allusion vers la fin³, ne permet de les traduire par «signes conventionnels».

C'est dans un autre passage de la *Doctrina christiana* qu'Augustin en vient à parler des signes conventionnels.⁴ Ici, à la réflexion, le lecteur peut sans doute inférer que ces signes «conventionnels» sont aussi intentionnellement donnés, mais Augustin lui-même ne fait pas ce rapprochement, pas plus qu'à propos des *signa data* il n'avait fait l'inverse. L'auteur se place d'emblée sur le plan social. Il mentionne que la lettre X signifie autre chose chez les Grecs et chez les Romains, et cela *non natura, sed placito et consensione significandi*. Le terme *placitum* que nous avons signalé chez Boèce au sens de «bon plaisir individuel» a ici nettement le sens de «décision collective». Augustin le dit d'ailleurs expressément un peu plus loin :

*Namque omnia quae ideo valent inter homines, quia placuit inter eos ut valeant, instituta hominum sunt.*⁵

En effet, tout ce qui tient sa valeur parmi les hommes du fait qu'il leur a plu qu'il vaille, est d'institution humaine.

¹ Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, Fasc. XV, ed. R. Steele, Oxford 1940, p. 233-234.

² Opus Tertium, c. 27; cité chez C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Vol. III, Leipzig 1867, p. 124, note 569.

³ II 4 (5), ed. cit., p. 242.

⁴ II 24 (37) ss., ed. cit., p. 296 ss.

⁵ Ed. cit., p. 298.

De même il précise son interprétation de la *consensio*. Après avoir rappelé que le son *Bêta* et le son *Lege* ont un sens différent en grec et en latin, il dit

*sicut ergo hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos movent, et quia diversa consensio est, diverse movent.*¹

Comme toutes ces significations meuvent les esprits conformément aux différentes conventions de la société de chacun; et elles le meuvent différemment parce que ces conventions sont différentes.

Notons qu'il prend la «convention» dans le sens strict du terme, affirmant:

*nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam valebant ad significationem, sed ideo valent, quia consenserunt in eas.*¹

et les hommes ne se sont pas mis d'accord sur elles parce qu'elles avaient déjà une valeur significative; elles ne valent, de fait, qu'en raison de cet accord.

Fait curieux: tandis que la définition du signe, formulée par Augustin, a traversé le moyen âge, l'aspect collectif du signe linguistique, pourtant signalé par lui, a été à peu près éclipsé par l'*ad placitum* boécien. Cet aspect collectif, il faut attendre jusqu'au XVI^e siècle avant de le voir reparaitre.

¹ Ed. cit., p. 298.

The Date of the *De Continentia* of St. Augustine

D. O'B. FAUL, Dungannon, N. Ireland

Readers of the *Revue des Études Augustiniennes*¹ will have seen an interesting contribution on this subject in the summer issue for 1959 in which Mlle. A. M. La Bonnardière shows, from a study of St. Augustine's Scriptural citations, that the *De Continentia* belongs to the period of his anti-Pelagian writings. She tentatively assigns it to the years 416–418² in place of 395–396, the generally accepted date. An independent course of study on which I have been engaged on *The Church as the Spotless Bride of Christ in the Writings of Origen and Augustine* had already led me to a somewhat similar conclusion before I was put in touch with the work of Mlle. La Bonnardière.

The authorities for the traditional date³, which was that upheld by the Maurists, are almost all cited in Mlle. La Bonnardière's article. For the sake of completeness I would like to men-

¹ La date du «*De Continentia*» de Saint Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 5, 1959, 121–127.

² Op. cit., p. 127: «Nous croyons donc pouvoir dire que le *De Continentia* est postérieur à 395, il appartient peut-être aux années 416–418.» Mlle. La Bonnardière's earlier conclusions on this topic are to be found in the chronological list of St. Augustine's works appended to Henri I. Marrou's recent little book on St. Augustine (H. I. Marrou avec la collaboration de A. M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris 1955 [series «*Maîtres Spirituels*» 2], p. 183; cf. translation published by Longmans, London 1957, in which the chronological table is revised by Prof. J. J. O'Meara of University College, Dublin), and in two articles: *Les commentaires simultanés de Mat. 6,12 et de 1 Jo. 1,8 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, *Rev. des Ét. Aug.* 1, 1955, 131, esp. n. 4; and *L'Épître aux Hébreux dans l'oeuvre de Saint Augustin*, *ibid.* 3, 1957, 148, 153.

³ Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, art. 348, p. 932; PL 40, note 4a (Maurists); M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur* III, edit. 3, München 1922; IV, 2, München 1920; S. Zarb, *Chronologia Operum Sancti Augustini*, Romae 1934, p. 76; *Bibliothèque Augustinienne*, t. 3, Paris 1939, p. 107.

tion three other recent scholars who also favour this date, viz. the late Father A. Casamassa A. A., of the Lateran University, Rome¹; Sr. Mary Francis McDonald O. P., who translated this work in the American series, *Fathers of the Church*²; and to the best of my recollection, the translator of this work in the Spanish series *Biblioteca de Autores Cristianos*³.

My method in attempting to fix the date at *circa* 426 is to give an outline of the development of St. Augustine's doctrine on the text of Ephesians 5,27, that is, on the Church as the Bride of Christ, and to show that St. Augustine's doctrine on the Church as the Bride of Christ without stain or wrinkle in the *De Continentia* belongs to the Anti-Pelagian stage of his thought: and then by comparison with the *Retractationes* and the *De Doctrina Christiana*, works which are definitely connected with the year 426, to assign the *De Continentia* to that year also. I note that Mlle. A. M. La Bonnardière has promised to devote a chapter of her work to a treatment of Eph. 5,27 in the works of St. Augustine⁴. In presenting here some of my own conclusions I do not intend to interfere with her chosen field of research but to present Eph. 5,27 in the works of St. Augustine from an ecclesiological point of view.

Let me recall the text itself, a passage of great beauty and mystery introduced almost as a parenthesis by St. Paul when he is discussing the sanctity of marriage and the total unselfish dedication of mutual matrimonial love.

St. Paul writes in this passage:

Husbands, love your wives, just as Christ loved the Church, and delivered himself for her, that he might sanctify her by cleansing her in the bath of water with the accompanying word, in order to present to himself the Church in all her glory, devoid of blemish or wrinkle or anything of the kind, but that she may be holy and flawless. Even so ought husbands to love their wives as their own bodies. He who loves his wife, loves himself. Now no one ever hates his own flesh, on the contrary he nourishes and cherishes it, as Christ does the Church, because we are members of his Body. "For this cause a man shall

¹ A. Casamassa, *Scritti Patristici*, Vol. II, Rome 1956 (Lateranum, nova series XXII, 1-4). Chronological table of the works of St. Augustine pp. 315-320.

² St. Augustine, *Treatises on Various Subjects*, New York 1952 (Fathers of the Church series 16), p. 183.

³ *Obras de San Augustin*, Biblioteca de Autores Cristianos, no. 121, Madrid 1954. Edicion en latin y castellano.

⁴ *Rev. des Ét. Aug.* 1, 1955, 134 n. 14.

leave his father and mother and cling to his wife; and the two shall become one flesh." This is a great mystery — I mean in regard to Christ and the Church¹.

From this passage the Fathers of the Church seized upon the phrases: . . . "The Church in all her glory devoid of blemish or wrinkle or anything of the kind", and St. Paul's pregnant comment: "This is a great mystery — I mean in regard to Christ and the Church", and using these they were able to express the doctrine of the holiness of the Church. But the doctrine was also dear to heretics and Eph. 5,27 was used by the early heretics who exaggerated the doctrine of the holiness of the Church, the Montanists, the Novatianists, the Donatists and the Pelagians. The development in St. Augustine's doctrine on Eph. 5,27 was caused by the teachings of the two latter heresies and this enables us to distinguish three periods in St. Augustine's teaching on the holiness of the Church from his use of Eph. 5,27:

1. Early works, 392–399,
2. Anti-Donatist writings, 400–411,
3. Anti-Pelagian writings, 412–430.

In his early period Augustine used Eph. 5,27 six times in seven years². That one of these references, from the earlier part of the *De Doctrina Christiana*, should be regarded as belonging to the Anti-Pelagian period, I hope to show later. The doctrine of these passages, if we omit the one from *De Doctrina Christiana*, could be summarised thus. The Church without spot or wrinkle is composed of perfect souls and it has no place for sinners: it has been cleansed and washed like a garment in the blood of Christ and it has been joined to Christ in a permanent bridal union; it has been delivered from the Devil and his influence. Augustine does not pause to reconcile this teaching with the facts of experience, the obvious presence of sinners in the Church,

¹ Ephesians 5, 25–32. Translated from the original Greek by J. Lilly C. M., in: Kleist-Lilly, *The New Testament, Translation from Greek*, Milwaukee 1956, p. 495.

² The references are:

394. *De Sermonibus Domini in Monte* 2, 19, 63–66 (PL 34, 1299),
cf. *Retractationes* 1, 18, 14 (CSEL 36, 95; PL 32, 617).
396. *De Doctrina Christiana* 1, 16, 15 (PL 34, 25).
- 397–8. *Contra Faustum Manichaeum* 12, 42 (CSEL 25, 369–70; PL 42, 276), 22, 87 (CSEL 25, 692–93; PL 42, 458–59).
392. *Enarrationes in Psalmos* IX 6, 9 (CCL 38, 61; PL 36, 119).

the Gospel parables of the wheat and the cockle in one field, the good and bad fish in one net, the wheat and the chaff on the threshing floor. He does not tell us if the Church without spot or stain is the same as the visible external Church. His view of things is simple and uncomplicated. His teaching on the subject at this time resembles that of Origen whose vision was "very strongly attracted by the shining troop of the perfect before whose brilliance all other things in the Church grow dim, so that they, the perfect, sometimes appear to him as simply the Church"¹. Augustine did not advert to the ecclesiological problems which arise from the presence of an assembly of perfect souls within the visible external Church. His thought on the Church was still developing and even without the Anti-Donatist and Anti-Pelagian polemics would have arrived at its term: he already distinguished the visible sacramental Church from the invisible Church of grace and while he looks on the latter already as the Church without spot or stain, he clearly does not expect the visible external assembly of the faithful to reach perfection in this world. The *ecclesia sancta* is an *ecclesia spiritualis*² (*spiritualis* in these writings of Augustine is opposed to *carnalis*, not to *visibilis*).

The Donatist heresy forced Augustine to bring his thought on the holiness of the Church to the surface, to define it clearly, to make certain necessary distinctions and to let us see clearly what could only be glimpsed in his earlier writings. The Donatists taught that good and evil men could not co-exist in the Church; that mortal sinners automatically lost their membership in the Church: that the Church was composed exclusively of the sanctified few who were free from mortal sin and from all contact with those who had committed mortal sin; that they were the true Church and the Church was without spot or wrinkle even here in this world. All known mortal sinners were outside the Church and

¹ H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohe-
liedkommentaren des Mittelalters, Münster in Westf. 1958 (Beiträge zur Ge-
schichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38, Heft 3), pp. 36–37:
„Der Blick seines Herzens wird vielmehr mit Macht von der leuchtenden
Schar der Vollkommenen angezogen, vor deren Glanz alles übrige in der
Kirche verblaßt, so daß sie, die Vollkommenen, ihm zuweilen schlechthin als
die Kirche erscheinen.“

² F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus, München 1933,
p. 120–122. These pages may have to be modified slightly if a new chronology
is accepted for *De Continentia* and *De Doctrina Christiana*.

also those who held communion with them¹. One of the main tasks of St. Augustine in opposing their teaching was to prove the co-existence of good and evil men in the unity of the Church and in the communion of the sacraments until the end of time and, at the same time, to defend the right of the Catholic Church to the title "Bride of Christ without spot or wrinkle"². To achieve this he distinguishes three groups among those claiming to be Christians and members of the True Church. Inside the visible external communion of the Church there are two groups: first, a select group of perfect souls, the Church without spot or wrinkle; secondly, outside this Church of the stainless, but still inside the visible communion of the Church there are sinners. Thirdly, outside the communion of the Church are those who claim to be Christians but who really are heretics and schismatics. The distinguishing mark of the members of the Church without spot or wrinkle is Charity and, although they are surrounded by

¹ *Gesta Collationis Carthaginensis*, PL 11, 1408–14, esp. 1412.

Augustine, *Contra Epistolam Parmeniani* 3, 3, 17 (CSEL 51, 121),

ibid. 1, 5, 10 (CSEL 51, 29),

ibid. 1, 4, 6 (CSEL 51, 25),

ibid. 1, 3, 4 (CSEL 51, 23).

Augustine, *Adv. Fulgentium* 21 (CSEL 53, 306).

Optatus, Contra Parmenianum Donatistam 2, 18 (CSEL 26, 52).

² The following texts contain Eph. 5, 27 in his Anti-Donatist writings:

400. *Contra Epistolam Parmeniani* 3, 2, 10 (CSEL 51, 111).

401. *De Baptismo contra Donatistas* 1, 17, 26 (CSEL 51, 169–170),

ibid. 3, 18, 23 (CSEL 51, 214–215),

ibid. 4, 3, 4 (CSEL 51, 225),

ibid. 4, 4, 5 (CSEL 51, 226),

ibid. 4, 10, 16 (CSEL 51, 239–240),

ibid. 5, 16, 21 (CSEL 51, 279),

ibid. 5, 24, 35 (CSEL 51, 291),

ibid. 5, 27, 38 (CSEL 51, 293–295),

ibid. 6, 3, 5 (CSEL 51, 301),

ibid. 7, 10, 18–19 (CSEL 51, 350),

ibid. 7, 51, 99 (CSEL 51, 370).

401–405. *Contra litteras Petiliani* 3, 49, 59 (CSEL 52, 211–212).

417. *Epistola ad Catholicos* 2, 2 (CSEL 52, 232).

411–413. *Ennaratio in Psalmum* 122, 1 (CCL 40, 1814).

413. ibid. 44, 22 (CCL 38, 509–510).

411. ibid. 50, 12 (CCL 38, 608).

412. ibid. 147, 23 (CCL 40, 2159).

412. ibid. 103, 1, 6–7 (CCL 40, 1478–79).

411–412. *Sermo* 191, 2, 3 (PL 38, 1010–12).

418. *Epistola* 93, 33 (CSEL 34, 479–480).

sinners, they support the sinners within the visible community of the Church and play the leading part in it. It is true that everyone who is in the external visible Church, the *Catholica*, apparently belongs to the Bride; but the inner reality of *caritas* is the deciding factor and marks a person as part of the *populus spiritualis* or the *populus carnalis*. The real truth of the Church is in its holy members and it is to them, to the Bride, that Augustine attributes the generation of life in the sacraments¹. For our purposes here the important point to note is that Augustine claims that the text of Eph. 5,27 refers to the Church which exists here and now in this world, although he limits the concept to something less than the visible Church. But he nowhere tells the Donatists that their exegesis of Scripture is wrong in referring the sinless state to a Church still on earth among sinful men and not enjoying the confirmed glory of heaven. He accepts the presence of the Church without spot or stain in this world, and is anxious to claim the title for the Catholic Church and to refute the Donatist claim to it.

Augustine changed his doctrine completely under the influence of the Pelagian heresy: against the claim of the Pelagians to perfect sanctity here on this earth he found it necessary to emphasise the sinful nature of man. They claimed to possess the Church without spot or stain because of the sanctity of the individual members of their Church; the just have no sin and a Church constructed of these is altogether without spot or stain: in short, not only had they an exaggerated idea of the possibilities of human nature in avoiding mortal and venial sin without grace, but they had lost the idea of corporate sanctity².

Augustine's reaction against this teaching caused him to change completely his interpretation of Eph. 5,27. He no longer claimed to be able to have this Church on earth but in a series of references he stated explicitly that the Church without spot or wrinkle could be attained only in the world to come. These passages containing Eph. 5,27³ after the Pelagian heresy

¹ Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, pp. 136–148, esp. pp. 140–145, *Der wahre Ort der caritas in der Ecclesia sancta*.

² *De Haeresibus* 88 (PL 42, 48) edited by Muller, Washington 1956 (Catholic University of America, *Patristic Studies* 90), pp. 123–125. 210–216. Cf. *Sermo* 181 (PL 38, 980–84), date 416.

³ The following are the Anti-Pelagian passages containing Eph. 5, 27: 417. *Epistola* 156. 157.

had aroused Augustine's attention are of such a distinctive character that it is easy to group them together and one finds an unmistakable resemblance among them and a pointed contrast with passages in earlier writings using Eph. 5,27.

The characteristics of this series of texts may be enumerated as follows:

- A. The use of Matt. 6,12 and 1 Jo. 1,8 with Eph. 5,27. This is the argument used by Mlle. A. M. La Bonnardière.
- B. The emphasis on the word *gloriosa* (in the expression *Ecclesia gloriosa sine macula et ruga*) as referring to the Church in possession of the *lumen gloriae* in contrast to the *Ecclesia peregrinans* here on earth.
- C. The healing of the Church from sinful scars by medicinal trials on earth until it reaches its term of perfection in heaven.
- D. The ignorances and infirmities of its members are emphasised.
- E. The sense of election to victory in the struggle against sin and concupiscence.
- F. The expectation of Christ's coming in glory to lead his Bride, the Church, to her heavenly nuptials.

In a lengthy passage in the *De Continentia* we find Matt. 6,12 and 1 Jo. 1,8 used with Eph. 5,27. This alone is sufficient, I think, to place the *De Continentia* after 417. For in that year, and not before it, we find the same combination of texts used to support the same doctrine, the sinful character of Man and his weakness in the face of temptation, — obviously Anti-Pelagian doctrines.

417. Epistola 185, 38—40 (CSEL 57, 33—35).

417. Epistola 187, 28 (CSEL 57, 105).

415. De Perfectione Iustitiae Homini 15, 35 (CSEL 42, 34—35).

416. Sermo 181 (PL 38, 980).

418—19. Sermo 341 (PL 39, 1500—01).

417. De Gestis Pelagianorum 12, 27—28 (CSEL 60, 557).

418—20. De Nuptiis et concupiscentia 33—34. 38—39 (CSEL 42, 250—251).

419—20. Contra duas Epistolas Pelagianorum 4, 7, 17 (CSEL 60, 540).

(396) 426. De Doctrina Christiana 1, 16, 15 (PL 34, 25).

ibid. 3, 33, 49 (PL 34, 85).

426—427. Retractationes 1, 18, 9 (CSEL 36, 95).

ibid. 2, 43 (CSEL 36, 152).

428—429. De Haeresibus 88 (PL 42, 48).

c. 426. De Continentia 9, 22 (CSEL 41, 167—168).

ibid. 11, 25 (CSEL 41, 172—174).

But certain of these characteristics are found to be confined to a certain period about the year 426—427. The *Retractations* (426—427) emphasise the struggle of the Church for perfection against the ignorances and infirmities of its members and the sense of election and hope for future glory. The *De Continentia* as one might expect speaks much concerning the struggle between the flesh and the spirit, but promises that, “when he who heals all our diseases leads the Church to the promised healing of infirmity, then there will be in no one of her members any least spot or wrinkle.”

Let us examine now the two references in the *De Doctrina Christiana*. This work was begun by Augustine in 396 and the concluding parts of the third book and the whole fourth book were written in 426. It is obvious to me from the definitely Anti-Pelagian character of the use of Eph. 5,27 in the first book (I 16, 15) that Augustine revised the earlier part in 426 and, in the mood of *Retractations*, brought it into line with his changed theological views. The passage tells us how Christ exercises his spouse, the Church, in the present life and purges her with many medicinal afflictions so that he may transplant her from this world to the next as his Bride without spot or wrinkle. Likewise *De Continentia* speaks of Christ's treatment of his Church:

He both curbs her by corrections lest she be dissolved through the inflation of impunity, and he cheers her by consolations lest she succumb to the weight of her infirmity.

There is a very close parallel of thought between the *De Continentia*, the *Retractations* and the *De Doctrina Christiana* in this discussion of the infirmities of the Church, her struggle, her healing by Christ and election to glory. *De Continentia* contains, it is true, Matt. 6,12 and 1 Jo. 1,8 in common with the many texts which certainly belong to the period 417—420, but it contains more positive teaching in contrast to the negative defensive doctrine of the earlier works. I must note however that a reference in the *De Perfectione Justitiae Hominis* (15,34—35) contains somewhat similar teaching, but the date of this work is doubtful and it cannot be safely attributed to a late date: the opinion of critics puts it at 415 but many points could be made for giving it a later date.

Appendix

Finally, to give the last word to St. Augustine in placing the date of this work, let us examine *Epistola* 231, *Ad Darium Comitem*, 429. Darius had asked

for a copy of his *Confessions* and Augustine sends it to him and sends with it five other works to get his opinion of them as if they were comparatively recent works¹. They were *De Fide rerum quae non videntur* (date doubtful); *De Patientia* (date doubtful); *De Providentia* (unknown) and a large work, the *Enchiridion* on Faith, Hope and Charity (date 421–22), and the *De Continentia*. The first three of these and the *De Continentia* are not mentioned in the *Retractations* nor in the *Indiculus* of Possidius (written during the Vandal invasion of Africa, 429–435) in which he listed almost all Augustine's works. These facts indicate that the book *De Continentia* was written in the last four years of Augustine's life, and that he kept up the struggle against Manichaeism until his death.

¹ Epistola 231, 7.

L'Argument de la «Réviviscence des Péchés» dans le *De Baptismo* de saint Augustin

F. FLOËRI, Paris

La pratique romaine était de ne pas rebaptiser les sujets donatistes qui se convertissaient à la foi catholique. Les Donatistes affectaient d'y voir l'aveu que les Catholiques reconnaissaient à leur Église dissidente la possession de l'Esprit Saint¹. Ils s'appuyaient pour cela sur la théorie de Saint Cyprien. Saint Augustin leur répond dans son ouvrage *De Baptismo contra Donatistas*, que le tort de Cyprien a été de ne pas distinguer «le sacrement d'avec son effet ou son usage»².

Ainsi tout en admettant avec l'évêque de Carthage que seule la véritable Église donnait la charité, parce que seule elle possédait l'Esprit Saint³, Augustin affirmait contre lui, qu'en dehors de l'Église les hérétiques et les schismatiques conféraient valablement le Baptême; mais en revanche il maintenait que le sacrement ne devenait efficace pour le salut que dans cette véritable Église⁴.

¹ *Quaerunt etiam utrum peccata dimittantur per baptismum in parte Donati, ut si dixerimus dimitti respondeant; «Ergo est illic Spiritus Sanctus . . . Et si ita est», inquit, «communio nostra est ecclesia Christi, non enim praeter ecclesiam dimissionem peccatorum Spiritus Sanctus operatur. Et sic nostra communio est ecclesia Christi, non est ecclesia Christi vestra communio» . . . Si autem dixerimus non ibi dimitti peccata, «ergo», inquit, «non est illic verus baptismus, et propterea quos a nobis suscipitis vos baptizare debetis. Quod quia non facitis, in ecclesia Christi vos non esse fatemini». De Bapt. I 11, 15, p. 160, 17—161, 5 Petschenig.*

² . . . *Visum est quibusdam etiam egregiis viris antistibus Christi, inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat, non esse posse apud hereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti. De Bapt. VI 1, 1, p. 297, 20—25 Petschenig.*

³ *Ecclesia catholica sola corpus est Christi . . . Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus . . . Non habent itaque Spiritum Sanctum qui sunt extra Ecclesiam. Epist. 185, XI 50, p. 43, 25—44, 5 Goldbacher.*

⁴ . . . *nec in qua sola (Ecclesia) unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur. Contra Cresc. I 29, 34, p. 354, 24—26 Petschenig.*

Contre les Donatistes, qui se réclamaient de Cyprien, il en tirait donc cette conséquence qu'il n'y avait pas lieu de rebaptiser un hérétique ou un schismatique ayant reçu selon les formes requises le baptême dans son Église dissidente, mais que le sacrement ne produisait ses effets qu'au moment de sa conversion à l'Église catholique, qui seule possédait l'Esprit Saint¹.

Comme, au cours de sa démonstration, Augustin fait appel à la thèse singulière de la réviviscence des péchés, l'on estime communément qu'il y a recours comme au seul argument qui permettait en définitive de concilier le fait de la non-réitération du baptême avec le monopole de la véritable Église dans la possession de la charité et de l'Esprit Saint. C'est l'interprétation notamment de Pourrat² et de Batiffol³. Une lecture attentive des trois pas-

¹ *Et ideo, si ab illa perversitate correctus et a separatione conversus venerit ad catholicam pacem, sub eodem baptismo quod acceperat eius peccata dimittentur, propter vinculum caritatis, sub quo baptismo peccata eius tenebantur propter sacrilegium divisionis.* De Bapt. VI 5, 7, p. 302, 25—303, 3 Petschenig.

² P. Pourrat, *Théologie Sacramentaire*, Paris 1907, p. 133. Cet auteur écrit que les mauvaises dispositions du sujet sont la « première cause et la principale qui, d'après St. Augustin, empêche le sacrement, conféré en dehors de l'unité, d'être salutaire ».

Cette assertion est inexacte, si elle signifie que le baptême d'un schismatique ou d'un hérétique serait inefficace à cause seulement de ses mauvaises dispositions intérieures. Augustin affirme expressément le contraire: Même de bonne foi, un schismatique ou un hérétique ne reçoit pas les fruits du baptême.

Accipere itaque in parte Donati, si incertum est peccatum, quis dubitet certum esse peccatum non ibi potius accipere ubi certum est non esse peccatum? Illi vero qui per ignorantiam ibi baptizantur, arbitrantur ipsam esse Ecclesiam Christi, in istorum comparatione minus peccant; sacrilegio tamen schismatis vulnerantur: non ideo non graviter, quod alii gravius. Cum enim dictum est quibusdam: Tolerabilius erit Sodomis in die iudicii quam vobis (Mt. 11, 24): non ideo dictum est Sodomitae non torquebuntur, sed quia illi gravius torquebuntur. De Bapt. I 5, 6, p. 152, 2—10 Petschenig.

L'autre raison, ajoute Pourrat, est que « seule la véritable Église est l'organe du salut et qu'en dehors de son sein les péchés ne sauraient être remis ».

Il continue: « L'efficacité des sacrements n'est-elle pas amoindrie par cette doctrine ecclésiologique tout à fait cyprianiste? St Augustin paraît le craindre (De Bapt. I 5, 6). Aussi pour laisser aux sacrements leur pleine efficacité, sans rien retrancher cependant à l'action de l'Église dans la dispensation du salut, le saint docteur fait appel à la singulière hypothèse de la réviviscence des péchés. »

³ Également, selon Batiffol, Augustin apporterait cette théorie de la réviviscence des péchés pour suppléer à la faiblesse d'une première argumentation, où le baptême hérétique était assimilé au baptême fictif. Il écrit en effet: « Toutefois l'assimilation de la feinte et du péché de schisme ne se soutient pas. Augustin est trop sagace pour ne pas l'avoir vu. Il suppose alors que le bap-

sages du *De Baptismo contra Donatistas* où Augustin parle de la réviviscence des péchés exclut cette interprétation.

Le texte le plus long, que nous étudierons d'abord, se trouve au livre premier¹. Augustin y établit, de façon tout à fait générale, qu'un baptême peut être dans certains cas à la fois valide et inefficace. Comme point de départ, il choisit le cas concret de Simon le Magicien, qui reçoit le baptême sans les dispositions requises (Act. 8,9—24).

... Ce Mage Simon a-t-il été lavé du vrai baptême du Christ? Ils répondront: Oui, parce qu'ils y sont contraints par l'autorité de l'Écriture. Je demande donc s'ils affirment que les péchés lui ont été remis. Ils l'affirmeront aussitôt. Je demande alors pourquoi Pierre lui dit qu'il n'a pas part au sort des saints. C'est, disent-ils, parce que dans la suite il a péché en voulant acheter le don de Dieu, que les Apôtres, croyait-il, pouvaient vendre².

La question générale est dès lors posée pour tout baptême fictif:

Qu'en est-il si un trompeur s'approche du Baptême? Les péchés sont-ils remis ou non³?

Que les péchés soient remis ou non, prononce Saint Augustin, ce baptême fictif est valide, sans que pourtant le sujet en perçoive les fruits salutaires. Telle est, pour ce cas, la solution commune aux Catholiques et aux Donatistes⁴. Il est alors amené à expliquer l'inefficacité de ce sacrement reçu dans la feinte.

tême donatiste produit la rémission des péchés à l'instant même où il est administré, puis, aussitôt après, les péchés revivent parce que la charité fraternelle n'est pas là. P. Batiffol, *Le Catholicisme de St. Augustin*, Paris 1920, p. 161, note 1.

Notons de suite contre cette dernière remarque, qu'Augustin applique la réviviscence des péchés non pas uniquement au baptême donatiste, mais d'abord au baptême par feinte, et qu'à cause de cela il en fait l'application au baptême donatiste.

¹ De Bapt. I 12, 17—13, 21, p. 161—166 Petschenig.

² ... *magus ille Simon utrum vero Christi baptismate tinctus sit. Respondent illi, quia sanctae Scripturae auctoritate coguntur. Quaero ergo utrum fateantur ei dimissa peccata. Profecto fatebuntur. Item quaero cur ei dixerit Petrus non eum habere partem in sorte sanctorum. «Quia», inquit, «postea peccavit pecunia volens emere donum Dei, cuius venditores esse Apostolos credidit».* De Bapt. I 12, 17—21, p. 162, 3—9 Petschenig.

³ De Bapt. I 12, 18, p. 162, 10—11 Petschenig.

⁴ *Sicut iam praeteritis maiorum statutis, non dubito etiam illos habere baptismum, qui quamvis fallaciter id accipiant, in Ecclesia tamen accipiunt, vel ubi putatur esse ecclesia, ab eis in quorum societate id accipitur.* De Bapt. VII 53, 102, p. 374, 8—13 Petschenig.

Deux hypothèses, seules possibles, sont envisagées: ou bien il n'y a pas rémission des péchés, ou bien il y a rémission des péchés, au moment de la réception du sacrement.

Dans la première hypothèse, celle où le baptême par feinte ne remet pas les péchés, ce sont les mauvaises dispositions du sujet, qui empêchent que le vrai baptême du Christ n'effectue la remise des péchés; cette remise aura lieu, lorsque le trompeur viendra à résipiscence¹. Augustin tire alors cette conclusion, que, dans cette hypothèse, l'inefficacité du baptême reçu valablement chez les schismatiques s'explique par le fait de sa réception en dehors de la véritable Église, qui a seule la charité. Ce sacrement deviendra efficace le jour où l'hérétique reviendra à l'unité de l'Église².

Dans l'hypothèse opposée selon laquelle le baptême fictif remet les péchés au moment même où il est reçu, les péchés, dit Augustin, revivent aussitôt à cause de la fiction³. Il en va de même pour le baptême des schismatiques: si les péchés sont remis au moment de la réception du sacrement, ils revivent aussitôt à cause de l'état de schisme⁴.

¹ *In communionibus ab ecclesia separatis, posse homines baptizari, ubi Christi baptismus eadem celebratione datur et sumitur; cum quis reconciliatus unitati, sacrilegio divisionis exuitur quo eius peccata tenebantur, et dimitti non sinebantur. Sicut enim in illo, qui fictus accesserat, fit ut denuo non baptizetur, sed illa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine baptismo, sed ut quod ante datum est tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit.* De Bapt. I 12, 18, p. 162, 20—163, 2 Petschenig.

² *Si etiam iste qui baptismum Christi, quod non amiserunt, qui se separaverunt, inimicus caritatis et pacis Christi in aliqua heresi aut schismate accepit, quo sacrilegio scelere peccata eius non dimittebantur, cum se correxerit et ad ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est, quia ipsa ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat.* De Bapt. I 12, 18, p. 163, 2—10 Petschenig.

Sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi baptismum, quod extra unitatem inutiliter habebatur: sic per eadem reconciliationem incipit utile esse, quod extra eam inutiliter datum est. De Bapt. I 1, 2, p. 146, 3—6 Petschenig.

³ *Si autem in illo qui fictus accesserat per sanctam vim sacramenti dimissa quidem illi esse peccata in ipso temporis puncto, sed per fictionem ipsius rediisse continuo, ut Spiritus Sanctus et adfuerit baptizato ut peccata recederent et perseverantia fictionis fugerit ut redirent.* De Bapt. I 12, 19, p. 163, 11—15 Petschenig.

⁴ *Sic non impeditur baptismi gratia, quominus omnia peccata dimittat, etiam si odium fraternum in eius cui dimittuntur animo perseverat . . . Deinceps autem continuo reus incipit, non solum consequentium, sed etiam praeteritorum delictum, horarum, momentorum, redeuntibus omnibus, quae dimissa sunt. Et saepe ista contingunt in ecclesia.* De Bapt. I 12, 20, p. 165, 4—11 Petschenig.

Augustin se met alors à établir longuement la réalité de la réviviscence des péchés, théorie qui ne lui est pas particulière¹; et dont il a soin de souligner qu'elle n'est pas amenée ou inventée pour les besoins de son argumentation, car les cas de réviviscence, dit-il, se produisent souvent dans l'Église: *Et saepe ista contingunt in Ecclesia*².

Cette thèse s'appuyait sur la parabole évangélique du serviteur impitoyable (Mt. 18, 23), en l'âme duquel les péchés revécurent à cause de la haine fraternelle:

Comme cet homme là n'avait pas eu pitié de son compagnon qui lui devait cent deniers, le maître lui ordonna de lui rendre ce qu'il lui avait remis . . .³.

Pour terminer, Augustin envisage un cas différent et aussi général que celui du baptême de feinte, le cas d'un baptême hâtivement administré par nécessité urgente à un sujet qui entretient la haine des ennemis dans son âme. Catholiques et Donatistes sont en effet d'accord pour déclarer qu'un tel baptême est à la fois valide et inefficace. Ici encore l'Évêque se garde de prendre parti pour l'une ou l'autre des hypothèses possibles.

Cela ne cesse de se produire, non seulement chez nous, mais aussi chez eux. Que dirons nous? Les péchés sont-ils remis ou non? Qu'ils choisissent donc ce

Pourrait ne rend donc pas la force du texte lorsqu'il écrit: «Le Baptême reçu dans l'hérésie ou le schisme peut remettre les péchés pour un temps, mais si le sujet s'obstine à rester dans l'hérésie ou le schisme, tous ses péchés revivront, et il n'obtiendra l'irrévocable rémission que lorsqu'il se réconciliera avec l'unité catholique» (Op. laud. p. 133).

Le texte ci-dessus, ainsi que les textes d'Augustin cités ailleurs, ne disent jamais pour un temps, mais toujours que les péchés revivent *continuo*.

¹ St. Ambroise (en réalité l'Ambrosiaster): *Donate invicem, si alter in alterum peccet; alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam, per quam misericordiam dederat, sicut in Evangelio de servo nequam legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est. In Ep. ad Eph. 4, 32, PL 17, 393.*

St. Grégoire: *Ex quibus videlicet dictis (evangelicis) constat, quia si hoc quod in nos delinquitur ex corde non dimittimus, et illud rursus a nobis exigitur quod nobis, tam per poenitentiam dimissum fuisse gaudebamus. Dial. lib. IV 60, PL 77, 428—429.*

St. Augustin avait dit encore: *Dicit Deus: Dimitte, et dimittetur tibi* (Luc. 6, 37); *sed ego prius dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimiseris, revocabo te, et quidquid dimiseram, replicabo te. Serm. LXXXIII 6, 7, PL 38, 518.*

² De Bapt. I 12, 20, p. 165, 11 Petschenig.

³ *Redire dimissa peccata, ubi fraterna caritas non est, apertissime Dominus in Evangelio docet de illo servo, quem cum invenisset debitorem decem milium talentorum, deprecanti omnia dimisit. Ille autem conservum suum qui ei debebat centum denarios, cum miseratus non fuisset, iussit eum Dominus reddere quae ei dimiserat. De Bapt. I 12, 20, p. 164, 3—8 Petschenig.*

qu'ils veulent. Car s'ils sont remis, ils revivent aussitôt; l'Évangile le dit, la Vérité le proclame. Donc qu'ils soient remis ou non, le remède sera nécessaire¹.

Résumons la pensée d'Augustin! Quelle que soit la doctrine qu'un chacun professe sur les effets d'un baptême reçu sans les dispositions nécessaires, qu'il remette les péchés ou qu'il ne les remette pas, dans l'un et l'autre cas, il est possible d'expliquer valablement qu'un baptême valide puisse être reçu sans efficacité. Ceci vaut donc aussi pour le baptême reçu illicitement chez les schismatiques.

C'est ce que le Docteur va nous redire encore. Au Livre III, il écrit en effet:

Au sujet de la rémission des péchés, j'ai déjà dit dans un livre précédent ce que je pense du baptême administré chez les hérétiques; néanmoins je le rappellerai ici brièvement.

Première hypothèse:

Si on estime que dans ce cas il y a, grâce à la sainteté du baptême, rémission des péchés, ceux-ci revivent à nouveau à cause de l'obstination dans l'hérésie ou le schisme, et, en conséquence, il est nécessaire que ces hommes viennent à la paix catholique, afin qu'abandonnant l'hérésie ou le schisme, ils méritent sous l'action de la charité et dans le lien de l'unité la purification des péchés qui sont revenus en eux.

Deuxième hypothèse:

Si au contraire, bien que le même baptême du Christ se trouve chez les hérétiques et les schismatiques, il n'y opère pas la rémission des péchés à cause de cette même pourriture de la discorde et iniquité de la dissension, alors ce même baptême commence à valoir pour la rémission des péchés, lorsqu'ils viennent à la paix de l'Église, en sorte que les péchés véritablement remis ne soient pas retenus et que ce baptême ne soit pas désapprouvé comme étranger ou différent².

¹ De Bapt. I 13, 21, p. 165, 19—24 Petschenig.

² *De remissione autem peccatorum, utrum per baptismum apud hereticos fiat, quid mihi videretur iam in alio volumine scripsi; sed etiam hic breviter commemoro.*

Si fit illic remissio debitorum per baptismi sanctitatem, rursus debita redeunt per heresis aut schismatis obstinationem, et ideo necessarium habent huiusmodi homines venire ad catholicam pacem, ut heretici et schismatici esse iam desinant et eorum, quae in illos redierant, peccatorum purgationem in unitatis vinculo caritate operante mereantur.

Si autem, quamvis apud hereticos vel schismaticos idem sit baptismus Christi, non autem operatur remissionem peccatorum propter eandem discordiae foeditatem et dissensionis iniquitatem, tunc incipit valere idem baptismus ad dimittenda peccata, cum ad ecclesiae pacem venerint, ut vero dimissa non retineantur, neque ut ille baptismus quasi alienus aut alius improbetur. De Bapt. III 13, 18. p. 207, 28—208, 14 Petschenig.

Augustin reviendra une troisième fois sur cette question, en laissant toujours ouvert le choix entre les deux hypothèses :

La rémission des péchés irrévocables ne suit le baptême que si celui-ci est, non seulement légitime, mais encore légitimement reçu. Néanmoins, s'il n'est pas reçu légitimement, et que les péchés ne sont pas remis, ou bien que, remis, ils revivent, il ne s'en suit pas que le sacrement du baptême soit mauvais ou nul dans le baptisé¹.

Devant ces textes il faut donc maintenir contre les interprétations de Pourrat et de Batiffol, qu'Augustin ne considère pas la réviviscence des péchés comme le seul moyen d'expliquer que le baptême des hérétiques soit valide, mais inefficace. Certes, Augustin, avec d'autres, admettait comme possible la réviviscence des péchés, et c'est pourquoi il a pu l'utiliser légitimement dans telle hypothèse envisagée, mais on ne peut pas dire qu'il s'en serve comme du seul argument valable dans tous les cas.

Quant à savoir s'il y a ou non rémission des péchés, et donc réviviscence immédiate, lors du baptême fictif, hâtif ou schismatique, il semble qu'Augustin ait toujours évité de se prononcer.

¹ *Nec remissio irrevocabiliū peccatorum consequitur baptismā, nisi non solum legitimum, sed etiam legitime habeatur. Nec tamen, si legitime non habetur et peccata non dimittantur, vel remissa replicabantur, propterea vel malum, vel nullum erit in baptizato baptismi sacramentum. Sicut enim Judas . . . De Bapt. V 8, 9, p. 270, 1-7 Petschenig.*

Patristische Vorbilder fröhscholastischer Systematik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Augustinismus

A. GRILLMEIER S. J., Frankfurt/Main

Wie den Patristiker das Verhältnis von Bibel und Vätertheologie interessieren muß, so darf auch der Übergang von der Väterzeit zur Scholastik, sei es der byzantinischen, sei es der abendländischen, für ihn nicht außer Betracht bleiben. Ist doch die christliche Überlieferung nur aus ihrer inneren Einheit zu begreifen. Patristik und Scholastik als Epochen der Theologie besagen keinen Bruch, sondern Weiterbildung. Dies gilt um so mehr, je differenzierter für uns heute nach intensiver Forschung der Begriff „Scholastik“ geworden ist. Nicht umsonst hat sich die Unterscheidung von „Vor-, Früh-, Hoch- und Spätscholastik“ herausgebildet. Diese Gliederung ist so ernst zu nehmen, daß Vor- und Früh-Scholastik in ihrer Eigenart der Vätertheologie näher zu stehen scheinen als der klassischen Hochscholastik. Diese innere Verwandtschaft ergibt sich um so deutlicher, je mehr auch in der Väterzeit schon Ansätze zur „Scholastik“ festgestellt wurden. Dies gilt besonders, wenn wir auf die Ausbildung der theologischen Methodik blicken, welche als das eine Kennzeichen der „Scholastik“ gilt. Aber auch deren zweite Note, die Systematik hat schon in der frühesten Väterzeit ihren Ursprung. Ja, von hier aus läßt sich in einer seltenen Deutlichkeit der organische Zusammenhang von Patristik und Fröhscholastik erweisen, wenigstens für den Bereich der lateinischen, nachaugustinischen Theologie. Dies so sehr, daß damit auch neues Licht auf die Entstehung der scholastischen Systematik selbst fällt. Mit diesem Zusammenhang von patristischer und früh-scholastischer Systematik wollen wir uns hier kurz beschäftigen. Zunächst wollen wir kurz die wichtigsten systematischen Versuche der griechischen Theologie benennen. Dies kann in aller Kürze geschehen, da von hieraus keine Brücke zum scholastischen System zu führen scheint. Wichtiger ist die lateinische Überlieferung selber, deren systematisierende Kraft

sich in einem kontinuierlichen Prozeß bewährte, um dann schließlich auch griechische Anregungen aufnehmen zu können.

I. Die wichtigsten systematischen Versuche der Griechen

Gewiß ist als erster systematischer Versuch das *Symbolum Apostolicum* zu nennen, das aus dem Taufunterricht erwachsen ist. In ihm ist die Einheit von Ost und West zur Gestalt geworden. Seine Sicht der christlichen Offenbarung ist für immer gültig geblieben, wenn sie auch weiter ausgestaltet worden ist. Diese Schau ist „heilsökonomisch“ geprägt, d. h. das kirchliche *Credo* ist eine Aussage über das Wirken Gottes des Vaters in der Schöpfung als der Voraussetzung der Sendung des Sohnes in der Menschwerdung, vollendet durch Tod, Auferstehung und Aufahrt, und in der Mitteilung des Geistes, der sich in Kirche und Sakrament entfaltet bis zur Wiederkunft des Sohnes und der Vollendung des Ganzen in Gott. Der erste bedeutsame Schritt der kirchlichen Theologie über dieses heilsökonomische Schema hinaus geschah in der Ausbildung der sogenannten „*Theologia*“, d. h. der Lehre von dem inneren Leben des dreifaltigen Gottes in Vater, Sohn und Geist. Das Verhältnis von „*Theologia*“ und „*Oikonomia*“, in der Schrift nur angedeutet, in der Vätertheologie ausgebildet, liegt allen weiteren systematischen Versuchen zugrunde, wenn es auch nur selten in seiner Reinheit voll zur Darstellung kam.

1. Das Frühwerk des Origenes, *Περὶ ἀρχῶν* oder *De Principiis*, wird gewöhnlich als erster patristischer Versuch einer theologischen Synthese bezeichnet. Man spricht von einem „dogmatischen Handbuch“, ja von einer ersten theologischen „Summa“, die in diesem Werk geschaffen sein soll. Heute wird die systematische Leistung des Origenes mehr und mehr kritisch betrachtet. Denn in *Περὶ ἀρχῶν* streiten sich zwei ordnende Prinzipien um die Vorherrschaft, ein echt theologisches, vom Symbolum her vorgegebenes, und ein philosophisches, das die Lieblingsprobleme des Origenes in den Vordergrund schieben möchte: das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Wirken; das Zueinander von Freiheit und Heilsverwirklichung und Heilsverlust; das Spiel der Kräfte, die unserem Heile dienen möchten. Neuere Forschungen suchen von beiden Seiten her das ganze Werk des Alexandriners zu begreifen, bald mehr unter Betonung des Theologischen, bald mehr unter

Hervorhebung des philosophischen Gesamtcharakters. Hier stehen sich die Arbeiten von H. de Lubac und Marguerite Harl gegenüber¹. Die Entscheidung der Frage, welcher Weg der Deutung mehr berechtigt sei, steht hier nicht zur Diskussion. Richtig ist jedenfalls, daß für Origenes ein theologischer Gesamtplan existiert, mag er auch in der Durchführung in den Hintergrund treten². In *Περὶ ἀρχῶν* IV 14 (Koetschau 318–319) gibt Origenes eine kurze Skizze der Heilsmysterien, deren Darlegung nach ihm der erste Zweck der Schrift sei. Diese Mysterien aber, die Gegenstand des Lehrens und Lernens sind, lassen sich von der Schrift her in die Hauptpunkte zusammenfassen: Gott und sein eingeborener Sohn. Darüber hinaus aber zeichne sich ein anderer Kreis von „Dogmen“ ab, welche die geistige Schöpfung betreffen: die vernünftigen Kreaturen im Himmel und auf Erden mit ihrer Geschichte. Des weiteren aber „müssen wir lernen, was der Kosmos ist und der Grund seines Bestehens, woher die Größe auf Erden und nicht nur auf Erden, sondern überall“ (Koetschau 319,16–17). Origenes sieht in diesem Aufriß die ganze Lehre der Schrift erfaßt und zwar gesondert nach „Theologia“ (als Lehre von Gott, wie der lateinische Text noch verstärkt: *Igitur de deo, id est de patre et filio et spiritu sancto*; ebd. 22. 24) und „Oikonomia“, die Schöpfung und Heilsgeschichte umfaßt. Wenn aber Origenes dies als Aufriß der Schriftlehre hinstellt, so ist nach Marguerite Harl damit nicht gesagt, daß er sich selber für seinen Entwurf daran hält. Hier stehe vielmehr ein philosophisches Schema im Vordergrund: Gott–Welt–Mensch.

2. Die *Große katechetische Rede* Gregors von Nyssa³ jedenfalls kristallisiert das theologische Schema von „Theologia“ und „Oikonomia“ erstmals in voller Reinheit heraus.

Der eine Gott in drei Personen, in dem der Sohn dem Vater wesensgleich und der Geist mit dem Vater und dem Sohn ein Gott ist: dies ist der Gegenstand von Kap. I–IV.

¹ Vgl. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Patristica Sorbonensia 2) Paris 1958, 104–111 zu *Peri Archon*: H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

² Zur Frage des Aufbaus von *Peri Archon* vgl. jetzt die eingehende Analyse bei Hugh T. Kerr, *The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria* (Princeton Pamphlets 11), Princeton Theological Seminary 1958; Rezension von Marguerite Harl, *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959, 704–706.

³ Gregor Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 9–105; J. H. Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956.

Erlösung und Heiligung aber bilden den Hauptteil der *Großen katechetischen Rede*. Er gliedert sich aber in zwei deutlich geschiedene Abschnitte: im ersten geht es um die historische Verwirklichung des durch die Sünde verscherzten Heils durch Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung; im zweiten wird die Ordnung der Aneignung des Heils entfaltet: Taufe und Eucharistie vertreten den Ordo der Sakramente. Ihnen gesellen sich zu der Glaube an den dreieinigen Gott und das Leben aus dem Geiste.

Trotz der klar erkennbaren theologischen Systematik hat die geschichtliche Sicht die Form der Rede geprägt: Christus und sein unter uns erlittenes Schicksal muß alle Phasen unserer menschlichen Existenz umgreifen, um uns zum Heile zu werden (Kap. XXVII). Leider blieb diese theologisch so wertvolle Überschau über das christliche Dogma ohne besonderen Einfluß auf die spätere Systembildung des Abendlandes. Dies lag wohl daran, daß Gregor kein eigentliches dogmatisches Handbuch im Sinne eines Lern- oder Lehrbuches geschaffen hat. Sein Entwurf – gewiß für Seelsorger gemacht – will nur Anregung zum Nachdenken und zur tieferen Aneignung des bereits Bekannten und eine Hilfe zur Verkündigung und Verteidigung des Christenglaubens sein.

3. Was Theodoret von Cyrus im 5. Buche seines Werkes *Häretische Fabeln* (PG 83,439–556) bietet, zeigt – im Gegensatz zu Gregor – weniger den Charakter der Verarbeitung als den einer positiven Darlegung. Die Bezeichnung eines „Compendiums“ der christlichen Dogmen könnte naheliegen, würde jedenfalls hier mehr zutreffen als bei Origenes und Gregor. Theodorets Entwurf zeichnet sich aus durch seine reichen biblischen Belege. Sein Schema ist wieder ein Muster der griechischen Scheidung der Glaubenslehre in „Theologia“ und „Oikonomia“. Die christologisch-dogmatischen Thesen sind führend, wenn auch die Schöpfungslehre kaum auf sie hinbezogen wird. Immerhin steht die Christologie am rechten Ort: nach der Lehre von den Engeln (Dämonen) und vom Menschen und vor der Sakramentenlehre (Taufe) und der Eschatologie. Einige Fragen aus der Morallehre oder der Pastoral schließen diese *divinorum decretorum epitome* ab, die ein positives Bild der evangelischen Lehre sein will, nachdem die „häretischen Fabeln“ den dunklen Hintergrund für das Licht (PG 83,441 B) abgegeben haben. Diese Zusammenstellung wird uns sofort wieder begegnen.

Lieber als an die bisher genannten Väter oder Kirchenschriftsteller vergeben die Geschichtsschreiber der theologischen Systematik an Johannes von Damaskus den Titel eines Verfassers einer „Dogmatik“ oder eines „theologischen Handbuchs“. Der 3. Teil seiner *Πηγή τῆς Γνώσεως* die als *Ἐκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* bezeichnet wird, stellt nach M. Grabmann „ein ziemlich vollständiges System der Dogmatik“ dar¹. Nehmen wir freilich den Begriff „Dogmatik“ nicht bloß im Sinne einer Materialsammlung, sondern einer Darlegung der Glaubenswahrheiten mit logischer, innerer Verknüpfung und Durchdringung der Offenbarungswahrheiten, so werden auch bei Joannes Damascenus manche Abstriche zu machen sein. Umfangreiche Stücke seiner Ekthesis sind – entsprechend seiner Absicht, nichts Eigenes bringen zu wollen – anderen Werken entnommen, was sicherlich nicht zur Verfestigung des gedanklichen Gefüges beiträgt.

Der Aufbau der *Expositio* enthält nichts Auffälliges. Die „Theologia“ steht voran, eingeleitet durch die Ausführungen über die Erkennbarkeit Gottes und die Gottesbeweise – eine Anordnung, die auch unsere modernen Traktate noch kennen. Diesem ersten Buch folgt ein zweites, das die Schöpfungslehre bringt (Unsichtbare, sichtbare Schöpfung; theologische Anthropologie mit reicheren psychologischen Ausführungen). Das dritte und vierte Buch (erste Kapitel) behandeln das Hauptstück der „Oikonomia“, die Menschwerdung. Der Rest des vierten Buches gehört der Sakramentenlehre (Taufe-Eucharistie), einigen ergänzenden Themen, wie Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung, Problem des Übels, und schließlich einer Eschatologie (Antichrist, Auferstehung).

Die Lateiner beschäftigten sich später gerne mit diesem Buche², stülpten ihm aber merkwürdigerweise die Einteilung

¹ Ioannes Damascenus, *Expositio de fide Orthodoxa*, PG 94, 789 A–1228 A; dazu: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg 1909, 109 f.; B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (*Studia Patristica et Byzantina* 2) Ettal 1956, 17–25. 126–134; Keetje Rozemond, *La Christologie de Saint Jean Damascène* (*Studia Patristica et Byzantina* 8) Ettal 1959, 50–63.

² M. Grabmann, *Scholastische Methode* 111 f.; Näheres zum Einfluß auf das lateinische Mittelalter bei B. Studer, a. a. O. 132 f. mit Hinweis auf die Forschungen von E. M. Buytaert; J. De Ghellinck S. J., *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris 374–415; M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 283 f. 287.

der Sentenzenbücher des Lombardus über, statt sich an dessen eigener Systematik zu orientieren. Johannes von Damaskus wurde mit dem Bekanntwerden seines Hauptwerkes, der „Quelle der Erkenntnis“, eine beliebte Väterautorität. Da in ihm ein gutes Stück der griechischen Patristik — wenn auch in kompilatorischer und damit in reichlich unlebendiger Form — weiterlebte, so wurde er zu einem umfassenden Vermittler griechisch-theologischen Gutes an die Scholastik. Dies freilich erst, nachdem das Abendland seine Systematik aus eigenen Mitteln weitgehend ausgebaut hatte.

II. Lateinisch-patristische *Enchiridien* und früh-scholastische *Summen*

All den bisher genannten systematischen Versuchen der griechischen Theologie war kein solcher Einfluß auf die Scholastik beschieden, daß ihr Aufbau unmittelbar übernommen worden wäre. Die lateinische Systematik des Mittelalters wurde entscheidend von ihrer eigenen Vorzeit her geprägt. Ihre Geschichte ist ein Teilaspekt der Geschichte des Augustinismus im Abendland.

Wohl gab es schon vor Augustin auch in der lateinischen Theologie mehr oder minder gelungene Versuche zu einer systematischen Darstellung der Glaubenswahrheiten oder Entwürfe einer christlichen Weltanschauung, wie die Namen Laktanz, Hilarius von Poitiers, in etwa auch Tertullian bezeugen können. Doch fand erst der Lehrer von Hippo wirkliche Nachahmer seiner systematischen Entwürfe, und zwar schon in der patristischen Zeit. Diese wirkten dann ihrerseits auf die Scholastik weiter — dies um so mehr, als diese von Augustinus inspirierten Werke unter seinem Namen gingen. Von Augustins echten Werken wurden der Scholastik in besonderer Weise zum Vorbild einmal sein Werk *De doctrina christiana*, dann sein *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber unus*. *De civitate Dei* darf auch nicht vergessen werden. Wir besprechen kurz den systembildenden Einfluß des echten Augustinus, um uns dann den Werken seiner geistigen Schüler zuzuwenden.

1. Der systembildende Einfluß Augustins

In seinem *Enchiridion*¹ spricht Augustinus aus, was das Motiv der Abfassung wohl der meisten patristischen Abrisse der Glaubenslehre war: es war der praktische Nutzen eines kurzen „Handbuches“ für den Prediger, den Seelsorger, für alle, die sich in Kürze über die christliche Wahrheit orientieren wollten:

„Du willst nämlich, wie du (Laurentius) mir schreibst, ich solle für dich ein Buch verfassen, das dir, wie man so sagt, als Handbuch dienen und als solches nicht aus der Hand kommen soll. Dieses Buch soll alle gewünschten Antworten enthalten, . . . worauf es in erster Linie, und worauf es letzten Endes ankomme, was das Wesentliche des ganzen (christlichen) Lehrgebäudes sei und schließlich, worin die sichere und recht eigentliche Grundlage des katholischen Glaubens bestehe . . . Ein *Enchiridion* verlangst du also von mir, das heißt ein handliches Büchlein, nicht einen dicken Folianten, der den Bücher-schrank belastet.“²

Augustinus hat eine eigene Art, seine Kompendien zu verfassen: Er betont von Anfang an den Akt der Aneignung der Glaubenswahrheiten. Von vornherein stellt er aufnehmendes Subjekt und angenommenen Inhalt einander gegenüber. Ja er sucht vom subjektiven Aneignungsakt her ein Einteilungsprinzip für die materiale Darlegung zu gewinnen. Im *Enchiridion* sind es die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, die den gnadenhaft-göttlichen und doch subjektiv-menschlichen Ausgriff nach dem Ganzen der Selbstmitteilung Gottes bedeuten. Aber Augustinus fühlt wohl, daß von daher keine volle Differenzierung der gegenständlich genommenen Offenbarung erreicht werden kann. So sucht er nach anderen Schemata und findet sie im *Vater Unser* und im *Apostolischen Glaubensbekenntnis*. Einteilungsprinzipien verschiedener Ordnung sind ineinander geschoben. Die echt griechische Scheidung in „Theologia“ und „Oikonomia“ ist für den Bereich des Materialen nicht gesehen. Die Ordnung der Konstitution des Heils und seiner Aneignung ist nicht in ihrer jeweiligen Eigenart berücksichtigt. Dies wird weiterhin der Mangel seiner Nachahmer und ihrer Versuche bleiben.

¹ Augustinus, *Enchir.*, PL 40, 231–290; in: Aurelius Augustinus *Enchiridion de fide, spe et caritate*. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Joseph Barbel, in: *Testimonia*, Schriften der alchristlichen Zeit, in Verbindung mit Theodor Klauser herausgegeben von Eduard Stommel † und Alfred Stuißer, Band I, Düsseldorf 1960.

² *Ibid.* Kap. 1, n. 4–6 (zitiert nach der Übersetzung in: *Bibliothek der Kirchenväter* 2, Augustin VIII 393f.); vgl. J. Barbel, a. a. O. 24–25.

Einen anderen Weg geht der Lehrer von Hippo in seinem interessanten Werk *De doctrina christiana*¹. Der Gehalt der christlichen Lehre scheidet sich in *res et signa*, in Zeichen und Bezeichnetes. Ein moderner Theologe würde hier mit einem Aufriß der sakramentalen Struktur der christlichen Heils- und Schöpfungsordnung einsetzen. Augustinus aber wendet seinen Zeichen-Begriff zunächst nur auf das Schriftwort an. Das Wort ist Zeichen und so Absprungbrett zu einer *ascensio mentis* neuplatonisch-augustinischer Dynamik. So kann Augustinus zunächst eine Lehre von der religiösen Erkenntnis und eine Theologie des Wortes entfalten. Er nützt aber seinen Zeichenbegriff nicht voll aus. Diese Aufgabe bleibt seinen Nachfolgern zur Lösung überlassen. Die *res* aber, das Bezeichnete wird wieder vom Subjektiven her angegangen, mit der Unterscheidung nämlich der Akte des *uti* und des *frui*. „Gebrauchen“ besagt einen Durchgang, „Genießen“ einen Endpunkt. Es gibt Dinge, die nur Mittel sind, um zum Genuß zu führen. Andere sind für den Genuß da. Unter diese *res* fallen Welt—Mensch—Gott. Gott ist *una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus*², d. h. letztes Ziel allen Gebrauches, Gegenstand allein eines Genusses, letzter Inhalt aller Zeichen. Wir Menschen sind zwischen die beiden ersten Klassen von *res* gestellt, geboren um zu „gebrauchen“ und dazu bestimmt, um Gott allein zu „genießen“.

So hat Augustinus ein Schema gefunden, um im zweiten Buch seines Werkes *De doctrina christiana* eine kurze Dogmatik zu entwickeln (Kap. 5–21). Am Anfang steht diesmal eine Skizze der „Theologia“, der Lehre von Gott, dem Dreifaltigen (*Deus Trinitas, res qua fruendum*), dem Ziel der Schau und des sittlichen Strebens. Echt augustinisch faßt er Christus als menschengewordene Weisheit, die in ihrem Abstieg den kranken Menschen heilt, selber in Auferstehung und Himmelfahrt zu Gott zurückkehrt, um zum Gericht wiederzukommen. Christus ist Lotse unserer *navigatio ad patriam* (Kap. 10). Die Ordnung der Heilskonstituierung ist so klar um Christus zentriert. Davon hebt sich der Ordo der Heilsaneignung ab. Denn Christus hat seine Lehre und alle seine Gaben in der Kirche, seinem Leib

¹ Augustinus, *De doctrina christiana*, PL 34, 15–122; hier nach ed. H. Vogels, *Florilegium Patristicum* 24, Bonn 1930.

² *Ibid.* I, V 5, ed. Vogels p. 6. Vgl. zum Ganzen: G. Istace, *Le livre Ier du „De doctrina Christiana“ de saint Augustin*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32, 1956, 289–330.

und seiner Braut, niedergelegt, vor allem in der Vergebung der Sünden. Damit ist der Kreis der ewigen und unwandelbaren Dinge umschrieben. Sie sind Ziel des Strebens und des Genusses. Alles übrige ist Mittel zu diesem Ziel.

Diese augustinischen Anregungen wurden sehr fruchtbar, bei ihrer eigentlich nur von ihm zu meisternden Kompliziertheit aber auch für die *simpliciores* unter seinen Schülern Anlaß der Verwirrung. In zwei von ihnen konkretisiert sich Augustins systembildende Kraft, um dann — unter seinem Namen — eine besondere Wirksamkeit in der Frühscholastik zu entfalten. Augustin, der Synthetiker, wird also unmittelbar und mittelbar für die Frühscholastik von Bedeutung.

2. Gennadius von Marseille und Fulgentius von Ruspe

Zwei geistige Schüler Augustins, sagten wir, wurden zu besonderen Vorbildern fröhscholastischer Synthese, in der Weise freilich, daß ersterer in letzterem verschwindet. Gennadius von Marseille mit seinem *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum* und Fulgentius von Ruspe mit seinem *Liber de fide ad Petrum*¹ verklammern in besonderer Weise Patristik und Scholastik. Von ihnen her erhellet sich nämlich das Geheimnis der berühmten *Summa Sententiarum* und zahlreicher anderer Sentenzensammlungen der Frühscholastik.

De Fide ad Petrum ist ein Gegenstück zum *Enchiridion* Augustins, das dessen Freund Laurentius gilt. Petrus, ein Laie, bittet für seine von zahlreichen Häretikern gefährdete Reise nach Jerusalem um ein kurzes Handbuch als geistige Rüstung (PL 65, 671 B). Wären die Angriffe so stark gewesen wie die Befürchtungen, so hätte der „Glypeus“ des Fulgentius gewiß zur Abwehr nicht ausgereicht. Er ist ganz aus abendländischer, von Augustinus her bedingter Sicht geschrieben. Wie packt Fulgentius seine Aufgabe an? Um sicher zu gehen, nährt er gleichsam doppelt. Zuerst bringt er eine wenig übersichtliche lehrhafte Darlegung und faßt dann das Ganze in kurze, einprägsame Regeln. Beides zusammen genommen verdeutlicht den Aufbau, der in auffälliger Weise mit dem Aufriß des Gennadius zusammenstimmt. Wir geben das gemeinsame Schema kurz wieder:

¹ Gennadius, *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum*, PL 58, 979–1054; hier nach ed. C. H. Turner, *The Liber Ecclesiasticorum dogmatum attributed to Gennadius*, *Journal of Theological Studies* 7, 1906, 78–99; *Supplenda*, *ibid.* 8, 1907, 103–114. — Fulgentius Ruspensis, *Liber de Fide ad Petrum seu de Regula verae fidei*, PL 65, 671–706.

FULGENTIUS

GENNADIUS

A) Prolog: Über den Glauben

A) *Credimus*

B) Der Glaubensinhalt

I. Teil

Der Gott des Heils

Gott und Christus

1. Der eine und dreifaltige Gott
2. Christus, der menschgewordene Sohn Gottes; sein Kreuzesopfer

1. Der eine und dreifaltige Gott (I)
2. Die Menschwerdung Christi — trinitarisch betrachtet (II—V)
3. Eschatologie (VI—VIII)

II. Teil

Der Schöpfer und seine Schöpfung

1. Die Erschaffung (aus nichts) von Engel, Mensch und Welt
 - a) Die Engel und ihr Fall
 - b) Der Mensch und sein Fall
 - c) Eschatologie
2. Die Heilmittel gegen die Sünde (Erb- und Tatsünde) und zur Erlangung des ewigen Lebens
 - a) Die Buße als Umkehr
 - b) Die Sakramente (und die Gebote) Taufe, Buße, Eucharistie, Ehe

1. Die Erschaffung von Welt, Engel, Mensch (X—XVIII)
Der freie Mensch und sein Fall (XX)
2. Die Heilmittel gegen die Sünde

Taufe, Eucharistie, Buße (XXI bis XXIII)
Weitere Fragen: Gnade, Übel, Seligkeit der Engel; Ehe und Enthaltsamkeit, Jungfräulichkeit; Maria, die Jungfrau.

3. Moralische, kirchenrechtliche, liturgische Vorschriften.

Die Eigenart dieses allem Anschein nach gemeinsamen Auf-
risses der Glaubenslehre liegt darin, daß die Inkarnationslehre
eine merkwürdige Stellung hat. Sie wird zur „Theologia“, der
Rede von Gott dem einen und dreifaltigen gezogen. Beide zu-
sammen werden — bei Fulgentius in echt augustinischer Weise
verstärkt — unter das *Credo*, die *Fides* gestellt und als besonderer
Inhalt des Glaubens bezeichnet. Was der zweite Teil entwickelt,
würden die Griechen unter das Wort „Oikonomia“ stellen, wenn
nicht deren Höhepunkt und Schlußstein herausgenommen und
eben unglücklicherweise einem anderen Bauabschnitt auf-
gesetzt worden wäre. Der griechische Grundriß des theologischen
Gebäudes ist nicht bekannt und nicht verstanden. Daran ist
sicher die augustinische Betonung des *Credo* oder der *Fides*
schuld, der Gott und Christus als besondere Objekte zugeordnet

werden, während die menschliche Geschichte und seine Welt wohl mehr als Gegenstand innerweltlicher Erfahrung genommen werden. Die neuplatonische Abhebung der Transzendenz von der Welt des Diesseits wirkt hier nach. Die theologisch außerordentlich mißliche Folge ist, daß das Christusgeschehen, die Soteriologie, fast kaum zur Darstellung kommt, jedenfalls nicht den ihr gebührenden Ort und Rahmen erhält. Schöpfung und Heilsgeschichte werden nicht in ihrer Einheit erkannt. Ein nicht sehr glücklicher Entwurf, der aber wie kein anderer im 12. Jahrhundert nachgeahmt wurde. Die Auswirkung der augustinischen, mittelbaren und unmittelbaren Anregungen auf die theologische Synthese der Frühscholastik sollen nun kurz zur Darstellung kommen.

3. Augustinus, Gennadius-Fulgentius und die theologische Synthese der Früh-Scholastik

Wenn wir nach dem Entstehen der fröhscholastischen Systematik¹ fragen, dürfen wir Anselm von Canterbury nicht übergehen. Gewiß hat er keine vollständige Dogmatik verfaßt. Doch

¹ Das Werden der fröhscholastischen Systematik ist seit langem ein Problem der Forschung. Alle bekannten Mediaevisten, wie M. Grabmann, A. M. Landgraf, O. Lottin, H. Weisweiler, Fr. Stegmüller, L. Ott, P. Glorieux u. a. sind auf ihre Weise daran beteiligt. Seit einiger Zeit werden synthetische Versuche zur Darstellung der fröhscholastischen Systematik gemacht. Zu nennen sind etwa Z. Alszeghy, Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen, *Gregorianum* 21, 1946, 25–62; R. Silvain, La tradition des sentences d'Anselme de Laon, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16, 1947, 1–52; H. Cloes, La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 34, 1958, 277–329 (mit reichen Materialangaben). Von den genannten Autoren greift keiner auf die Patristik zurück, um die von dort kommenden Einflüsse zu erforschen. Nur J. Beumer hat auf dem Gebiet der Methodik einen solchen Versuch gemacht: Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe, in: *Gregorianum* 23, 1942, 326–347. Hier wird sogar hingewiesen auf die patristischen Gesamtdarstellungen der Theologie und auf Fulgentius von Ruspe, dessen Werk für uns von entscheidender Bedeutung ist. Zusammenhänge zwischen Patristik und Scholastik auf dem Gebiete der Systembildung werden aber darin nicht zum Thema gemacht. In unserer Studie wird vor allem hingewiesen auf den systembildenden Einfluß von Gennadius-Fulgentius in der Frühscholastik – freilich nur in sehr skizzenhafter Weise. Eine weitere Arbeit mit der genaueren Analyse der fröhscholastischen Systematik auf Grund der hier und in Scholastik 34, 1959, 526–565 erarbeiteten Zusammenhänge ist in Vorbereitung (erscheint in Scholastik).

ist in seinen Werken das Bestreben nach einer Gesamtschau unverkennbar. Er liebt es, von besonderen Gesichtspunkten aus das Ganze der christlichen Lehre aufleuchten zu lassen. Sein *Cur Deus homo* ist dafür ein Musterbeispiel. Schaut man seine Werke zusammen, so geht es darin um Gott und Christus, um den Menschen, um Sakrament und Kirche. Im ersten Themenkreis sieht R. Seeberg das griechische Erbe wirksam, im zweiten die augustinische Inspiration und im dritten das germanische Element von Anselms Lehre. Diese Aufteilung mag dahingestellt sein. Daß Augustinus in Anselm lebte – wenn auch in bestimmten Punkten diskutiert und korrigiert, so etwa in der Erbsündelehre – ist unbezweifelt. Anselm aber greift nicht auf ein konkretes Werk Augustins zurück, um sich etwa für eine besondere Synthese inspirieren zu lassen, sondern auf dessen geistiges Gut einfachhin¹.

Daß aber von Bec und von Canterbury aus Anregungen zur Systembildung ausgingen zeigt sich in dem weitverbreiteten *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis². Vom 12. bis zum 15. Jahrhundert wurde es als theologisches Handbuch benützt (für Dogmatik, Moral und Pastoral), wenn es auch als Schulbuch bald verdrängt wurde. Trotz mancher Lücken bietet es die christliche Lehre nach einem festen Aufriß. Methode und Form sind geprägt von der bekenntnismäßigen Aussage und nicht von einer problematisierenden Dialektik oder spekulativen Reflexion, wie sie bald gewisse Sentenzenwerke oder Summen bieten sollten. Das Urbild der Synthese ist für das *Elucidarium* noch das Apostolische Symbol, das aber zu einer Gesamtdarstellung erweitert wird, für die es vor dem 12. Jahrhundert kein Beispiel gibt. Die encyclopädistischen Sammlungen der Spanier des 7. Jahrhunderts können damit nicht konkurrieren.

Aufs Grobe gesehen, schließt sich an diesen Grundplan auch die Schule des Anselm von Laon, der gleichfalls zu Bec Schüler des hl. Anselm gewesen war, an. Soweit er sich überhaupt heraus-

¹ Zur systemgeschichtlichen Bedeutung von Anselm von Canterbury vgl. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Leipzig 1908, 195; Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, 225–228. 331; A. M. Landgraf, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956, 84–87.

² Vgl. das eben zitierte Werk von Y. Lefèvre, das p. 103–190 eine genaue Analyse des *Elucidarium* bringt; ferner H. Weisweiler, *Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury*, *Revue Bénédictine* 50, 1938, 206–221.

kristallisieren läßt, nähert sich der Aufriß dieser Schule am meisten von den bis jetzt besprochenen System-Entwürfen dem griechischen Grundplan, da ihm eine ziemlich klare Scheidung in „Theologia“ und „Oikonomia“ zugrundeliegt. Doch ist zu beachten, daß in den Sentenzen dieser Schule weithin die Trinitätslehre fehlt¹. Das Schema lautet etwa so:

- I. (Gott, der eine und dreifaltige)
- II. Erschaffung (von Engel, Mensch) und Sünde
- III. Heilmittel gegen die Sünde
(Naturgesetz, Geschriebenes Gesetz, Menschwerdung)
- IV. Sakramente.

Die Christologie ist hier am rechten Platz. Natürlich sind die Möglichkeiten ihrer systematischen Stellung, wie auch der Zusammenhang zur Trinitätslehre hin, wenig ausgebaut. Der Augustinismus äußert sich besonders in der Erbsündelehre, welche in dieser Form das 12. Jahrhundert wie ein dunkler Schatten überdeckt. Anselm von Canterbury und das *Elucidarium* konnten dagegen nicht aufkommen.

Konkretere augustininische Systematik treffen wir aber in verschiedenen anderen Schulen. Zunächst sei Peter Abaelard und seine Schule genannt. In der Theologie und Schule Abaelards spielten wohl das *Enchiridion* und die *Doctrina Christiana* Augustins eine besondere Rolle. Drei augustininische Themen tauchen hier immer wieder auf: Glaube, Liebe und Sakrament². In dem

¹ Vgl. die edierten Texte bei Odon Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Gembloux 1959, 178–183. Der Index des Werkes kann nur wenige trinitarische Texte angeben, und dies nur für Wilhelm von Ch. (n. 236) und für die „Schule“ Anselms (nn. 282. 522). Angreifbar sind die Versuche zur Feststellung der Anselmianischen Systematik bei R. Silvain, *La tradition des sentences d'Anselme de Laon*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16, 1947–1948, 1–52, besonders 11–16. Er kombiniert verschiedene Traditionen die sorgfältig zu scheiden sind.

² Abaelards „Theologia ‘Summi boni’“ und die „Theologia ‘christiana’“ bringen keine Trinitätslehre. Anders die „Theologia ‘Scholarium’“. Hier findet sich als Einteilung das Ternar: *fides, charitas, sacramentum* (PL 178, 981C). In der Umstellung: Glaube (mit den Objekten „Gott“ und „Gottes beneficia“)–Sakrament–Liebe bildet es den Grundplan von „Sic et non“. Ähnlich die *Sententiae Florianenses* aus der Schule Abaelards (ed. H. Ostlender, *Florilegium Patristicum* 19, Bonn 1929, nn. 5. 29. 46); gewisse Umstellungen werden gemacht in den *Sententiae Parisienses* (ed. A. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain 1934).

Stichwort *sacramentum* dürfen wir, wenn auch weitergebildet, den augustinischen Zeichenbegriff miteingeschlossen annehmen. Dem „Glauben“ wird die „Trinitas“ als Objekt zugewiesen, der Liebe die Morallehre. Die Sakramente treten als Zeichen des Heils hinzu. Doch machen sich innerhalb dieser Schule gewisse systematische Unsicherheiten bemerkbar, die sich vor allem an den Begriff der *beneficia* heften. Auffällig ist, daß die Lehre von der Erbsünde, ein so wichtiges augustinisches und fröhscholastisches Thema, praktisch ausfällt oder wenigstens in den Hintergrund tritt. Die genannten drei Stichworte beherrschen die Synthese.

Auf das augustinische Werk *De doctrina christiana* greift von allen Theologen des 12. Jahrhunderts am deutlichsten zurück Petrus Lombardus in seinen *Libri IV Sententiarum*. Ihm folgen naturgemäß seine Kommentatoren. Zuerst wird mit Augustinus unterschieden zwischen *res* (I.–III. Buch) und *signa* (Sakramente) (IV. Buch). Die *res* aber werden geschieden nach *frui* und *uti*: Gott, der Dreifaltige, schenkt sich zum Genuß (I), die Geschöpfe sind gegeben zum „Gebrauch“ (II); Christus aber und die Tugenden führen die *utilia ad fruibilia* (III)¹. M.-D. Chenu hat dafür die Bemerkung: „Verarmter Augustinismus, der nicht sehr tief geht“. Thomas verbindet mit diesem Schema seine Schau der Dinge, wie sie von Gott ausgehen und zu ihm zurückkehren².

Noch einmal spielten Anregungen Augustins eine Rolle und zwar in der mittelalterlichen Systematik Hugos von St. Viktor *De Sacramentis christianae fidei*³. Die *historia*, die Geschichte mit ihren Epochen und Phasen wird zum Einteilungs- und Deutungsprinzip gemacht. Ein Wort Augustins liegt zugrunde:

*Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani, in aeternam vitam reformandi et reparandi*⁴.

Hugo will die *series narrationum* zum materialen Einteilungsprinzip machen, um damit freilich das Formalprinzip allegorischer Deutung zu verbinden. So sehr er durch das alle-

¹ Vgl. Petrus Lombardus, Sent. I d. 1 c. 2.

² Vgl. Thomas Aquinas, In Sent. I d. 2 div. text.

³ Hugo Victor., De sacramentis christianae fidei, PL 176, 173–618 (mit der dort angegebenen Kapiteleinteilung).

⁴ Augustinus, De vera religione 7, 13; PL 34, 128; vgl. M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, Paris 1957, 67, Anm. 4.

gorische Prinzip und das Stichwort *historia* mit Augustin (hier *De doctrina christiana* [II 28,42–44]) verbunden ist, so wehrt sich Hugo doch gegen die „ungeschichtliche“ Genesisdeutung Augustins, der alles von den *rationes aeternae* aus betrachtet, und gegen die logizistisch-dialektische Entleerung der Geschichte durch Abaelard. Die Geschichte wird also für die damalige Zeit ungewohnt ernst genommen. Damit wird die „Oikonomia“, unter die Hugo auch die Schöpfung miteinbegreift¹, zu mübergreifenden systematischen Prinzip:

*Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem narrationis seriem ducit. Secundus liber ab incarnatione Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit*².

Doch ist das ökonomisch-geschichtliche Prinzip nicht rein durchgehalten, weil es eben nach der ganzen Vergangenheit der christlichen Tradition nicht durchzuhalten ist. Gotteslehre und alle anderen dogmatischen und moraltheologischen Fragen müssen ihre Behandlung finden, auch wenn das Schema dafür nicht ausreicht. Dieses Prinzip gilt übrigens für alle Sentenzenwerke, die der historischen Ordnung folgen, besonders für Robert von Melun, der seine Sentenzen um die zwei Stichworte gruppiert: *creatio (conditio)* und *re-creatio (reparatio)*, ferner für Petrus von Poitiers, für Praepositinus von Cremona, zum Teil auch für die Schule Anselms von Laon und selbst für Petrus Lombardus. Eine besondere Synthese ist in der Summe *quoniam homines* des Alanus von Lille gegeben³.

Wenn wir alle diese genannten Werke und Schulen der Früh-Scholastik zusammennehmen, so ist damit die Geschichte ihrer Systembildung noch keineswegs ganz erfaßt. Eine ganze Gruppe von Sentenzenwerken ist noch nicht erklärt. Sie hat als repräsentativsten Typ die bekannte *Summa Sententiarum*⁴ aufzuweisen. Von ihr bis zu Fulgentius ist — wie bisher noch nicht bemerkt

¹ Hugo Victor., *De vanitate mundi* III; PL 176, 721 C.

² Hugo Victor., *De sacramentis*, PL 176, 173. 174. 371 C. Vgl. Z. Alszegehly, *Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen*, *Gregorianum* 21, 1956, 56.

³ P. Glorieux, *La somme „Quoniam homines“ d'Alain de Lille*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 20, 1953, 113–364. Alanus nimmt sich eine Einteilung in drei Bücher vor, die jedoch in den vorhandenen zwei Mss. nicht vollständig durchgeführt ist. 1. Buch: *de creatore*; 2. B.: *de creaturae creatione*; 3. B.: *de eiusdem recreatione*. Vgl. P. Glorieux, a. a. O. 120, letzter Absatz; dazu p. 14f.

⁴ *Summa Sententiarum*, PL 176, 41–174.

worden ist — eine eindeutige Verbindung gegeben¹. Ihr Aufbau ist — von allen entwicklungsnotwendigen Ausweitungen abgesehen — nur von dorthier zu erklären. Wie Fulgentius hebt die *Summa Sententiarum* mit der *Fides* an, nach Augustins *Enchiridion* aber ergänzt durch *Spes* und *Charitas*. Mit ihm stellt sie Trinitäts- und Inkarnationslehre unter das Leitwort *Fides* und damit beide der Schöpfungs- und (Erb-)Sündenlehre voran. Mehrere Fulgentiuszitate und textliche Ähnlichkeiten kommen hinzu, so daß von Fulgentius als der letzten Wurzel der *Summa Sententiarum* nicht mehr abgesehen werden kann. Kein Werk der Fröhscholastik ist — aufs Ganze gesehen — ihm so verwandt wie die *Summa Sententiarum*.

Freilich ist zu beachten, daß zwischen Fulgentius und der *Summa Sententiarum* noch andere Sentenzenwerke stehen, die in der Ausnützung und Nachahmung des Bischofs von Ruspe schon vorausgegangen sind. Dazu gehören — um hier nur die wichtigsten herauszugreifen — die erst in den letzten Jahrzehnten entdeckten und erst zum Teil herausgegebenen Sentenzensammlungen wie *Deus summe*, die *Sententiae Berolinenses*, die *Sententiae Varsavienses*². Wir bringen als deutlichstes Beispiel eine Gegenüberstellung des einleitenden Kapitels von *Deus summe* und dem entsprechenden Abschnitt aus Fulgentius, die beide von Gott dem Schöpfer handeln:

FULGENTIUS (PL 65, 683 A—C)	<i>Deus summe</i> (München Clm 22307 fol. 86r)	<i>Summa Sententiarum</i> II 1 (PL 176, 79)
(Alles außer Gott ist aus dem Nichts geschaffen. ... <i>Ac sic universa</i> ... <i>opus atque creaturam es</i>		

¹ Den detaillierten Nachweis siehe bei A. Grillmeier, Fulgentius von Ruspe, *De Fide ad Petrum* und die *Summa Sententiarum*, *Scholastik* 34, 1959, 526—565.

² „*Deus summe atque ineffabiliter bonus*.“ Hss. sind angegeben bei H. Weisweiler, *Scholastik* 34 1959, 192f. — *Sententiae Berolinenses*, ed. Fr. Stegmüller, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 11, 1939, 33—61; *Sententiae Varsavienses*, *Divus Thomas* (Plac.) 45, 1942, 301—342; 46, 1943, 375—384 (Nachträge). Das Weiterwirken der in der *Summa Sententiarum* gegebenen Systematik hat schon M. Grabmann verfolgt: *Scholastische Methode* II, 301—309. Vgl. auch einzelne Hinweise bei H. Cloes (oben S. 400 Anm. 1). Die Abgrenzung der Systemgruppen in der Fröhscholastik muß aber als Thema neu aufgenommen und mit dem Blick auf die Patristik durchgeführt werden. Der karolingischen Theologie muß dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

se sanctae Trinitatis, quae est unus Deus rerum omnium creator et Dominus, aeternus, omnipotens, iustus, et bonus, habens naturaliter ut semper sit, et ut mutari aliquando non possit. Et hic Deus, qui sine initio semper est, quia summe est, dedit rebus a se creatis ut sint: non tamen sine initio, quia nulla creatura eiusdem naturae est cuius est Trinitas unus verus et bonus Deus, a quo creata sunt omnia. Et quia summe bonus est, dedit omnibus naturis (al. rebus) quas fecit ut bonae sint: non tamen tantum bonae quantum creator omnium bonorum, qui non solum summe bonus, sed etiam summum atque incommutabile bonum est, quia aeternum bonum est, nullum habens defectum, quia non ex nihilo factum: nullum habens profectum, quia non habet initium ... (Es kehren die Ausdrücke *sine initio* und *summe bonus* wieder).

Deus summe atque ineffabiliter bonus, carens initio atque fine licet immensus atque incomprehensibilis esset, noluit esse solus

Cum enim summe bonus et perfecte beatus aeternaliter esset. *

sed cognosci et amari voluit, non ut aliquid sibi conferret vel prodesset, sed ut cognoscendo, laudando, amando, suae beatitudinis aliquis particeps fieri mereatur.

voluit aliquos esse particeps suae beatitudinis.

Diese Verwandtschaft und Abhängigkeit zwischen Fulgentius-Deus Summe — Summa Sententiarum, die sich im einzelnen für die verwandten *Sententiae Berolinenses* und *Varsavienses* mehr oder minder mitergibt, weist damit eine neue Quelle fröhscholastischer Systembildung auf und fordert eine neue Gruppierung der Sentenzenwerke des 12. Jahrhunderts. Gewiß müssen wir dabei immer im einzelnen überprüfen, ob Fulgentius unmittelbar benutzt wurde oder über Auszüge zugänglich war. Ivo von Chartres hat in seinem *Decretum* die *Regulae* des Fulgentius ganz, in seiner *Panormia* teilweise übernommen. Auch Abaelard bringt

eine Anzahl von *Flores* aus Fulgentius, welche die *Summa Sententiarum* eingehend diskutiert, aber doch wohl an wichtigen Stellen unmittelbar am Originalwerk nachgeprüft hat¹. Andere Quellen kommen hinzu, welche zur endgültigen Form der *Summa Sententiarum* beigetragen haben, der Trinitätstraktat Walters von Mortagne, Hugo von St. Viktor, die sogenannten *Sententiae Anselmi*. Bei allem Fortschritt der Theologie, bei allen Umstellungen und Zugaben bleibt aber die Systematik des Fulgentius-Gennadius maßgebend.

Damit ist der Nachweis erbracht, daß die fröhscholastische Systematik wenigstens zu einem guten Teil nicht erst ein Werk des 12. Jahrhunderts ist. Die „Ursentenzen“ sind schon in der patristischen Zeit zu suchen. Die Väter haben nicht nur theologische Ideen und Einzelsentenzen gegeben, sondern auch Schemata für die theologische Synthese geboten. Der Zusammenhang von Patristik und Scholastik ist enger als man bisher angenommen hat. Es ist ein kontinuierlicher Übergang. Wie die Väter am Symbolum weitergebaut haben, so baut die Vor- und Fröhscholastik an den Grundrissen der Väter weiter und inspiriert sich selber immer wieder an Schrift und Symbol. Freilich ist hier Augustinus mit seinen geistigen Schülern maßgebend. Die Geschichte der fröhscholastischen Synthese ist ein besonderes, bisher zu wenig beachtetes Kapitel des Augustinismus. Wie Fulgentius der *Augustinus abbreviatus*² genannt wird, so sind zahlreiche fröhscholastische Werke des 12. Jahrhunderts eine Wiederauffüllung dieser *abbreviatio* mit augustinischem, abendländischem und mehr und mehr auch mit griechischem Gut. Doch ist daraus allein das Werden der Summen des 13. Jahrhunderts nicht zu erklären. Die fröhscholastische und auch die patristische Systematik ist dafür noch zu „äußerlich“. Aber schon sind die gestaltenden und sammelnden Kräfte am Werk, die schließlich Gestalt annehmen in dem Sentenzenwerk eines Petrus Lombardus, in der Summe des Praepositinus von Cremona, der neben dem Lombarden bis zur Hochscholastik am meisten zitiert wird, und endlich in der *Summa theologica* des hl. Thomas von Aquin. Wilhelm von Auxerre aber ist es, der den neuen Summentyp geschaffen hat, dem die Zukunft gehören sollte. Jedes einzelne Datum der Offenbarung wird zur *quaestio* gemacht

¹ Vgl. A. Grillmeier, a. a. O. (Anm. 24) 561–564.

² Vgl. H. Marrou, Saint Augustin et l'Augustinisme, Paris o. J., 156.

und nach allen Figuren der Schlußfolgerung behandelt. Die Theologie, dabei leider zu sehr vom je neuen und unmittelbaren Kontakt mit der Schrift gelöst, wird zu einem Organismus, der sich nach den Gesetzen der aristotelischen *Scientia* entfaltet. Mit diesem neuen Summentyp verglichen, wirken die fröhscholastischen Sentenzenwerke nach Art der *Summa Sententiarum* noch wie Zeugnisse der patristischen Ära¹.

¹ Eine vorzügliche Darstellung dieser Entwicklung gibt M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*; vgl. A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa* in: *Kirche und Überlieferung*, Festschrift J. R. Geiselman, Freiburg 1960, 119–169.

L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin

P. HADOT, Vitry-sur-Seine

Le *de trinitate* de saint Augustin est un livre qui a orienté d'une manière nouvelle et décisive la pensée théologique et philosophique de l'Occident. En cherchant, dans la structure de la puissance intellectuelle de l'âme, l'image de la Trinité, Augustin n'a pas seulement fondé la doctrine des relations et la théologie du Verbe, il n'a pas seulement donné à toute la mystique occidentale la psychologie qui lui permettrait d'exprimer ses expériences, il a aussi révélé en quelque sorte à toute la pensée occidentale une intériorité spirituelle qu'un Descartes ou un Husserl chercheront à retrouver en pensant à saint Augustin.

Le *de trinitate* est donc un moment décisif de l'histoire de la pensée. Mais de tels moments décisifs sont toujours préparés par les mouvements intellectuels, les pressentiments, les recherches de toute une époque. Je voudrais ici, à propos d'une doctrine précise, contribuer à situer le *de trinitate* d'Augustin, par rapport aux courants de pensée, dans lesquels il a pu prendre naissance. Je procéderai pour cela à une comparaison entre la doctrine augustinienne de l'image de la Trinité dans l'âme et une doctrine tout à fait analogue que Marius Victorinus, soixante ans avant Augustin, avait exposée dans son *adversus Arium*. Victorinus, lui aussi, avait cherché dans l'âme, l'image de la Trinité, c'est-à-dire un type de structure ternaire et de multiplicité consubstantielle¹. La structure de l'âme lui était apparue comme une image capable de lui permettre une meilleure compréhension du mystère de la consubstantialité et, en retour, le modèle divin lui avait permis de mieux comprendre la structure de l'âme. Les ressemblances et les différences entre l'exposé de Victorinus

¹ P. Henry, The *adversus Arium* of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity, *Journal of Theological Studies*, NS I (1960), p. 42-55, a déjà signalé, p. 54, la possibilité de cette comparaison.

et celui d'Augustin seront faciles à mettre en valeur. Il sera plus difficile de déterminer le rapport exact qui existe entre eux. Victorinus est-il le modèle d'Augustin? Puissent-ils tous deux à une source commune? Si nous ne pouvons répondre avec certitude à ces questions, du moins aurons-nous, dans notre recherche, précisé les traits de la doctrine philosophique qu'ils utilisent.

I. La doctrine de Victorinus

C'est le récit biblique (Gen. 1,26) de la création de l'homme qui invite Victorinus à chercher dans l'âme une image de la Trinité: «Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance». Chaque mot à son importance:

«Faisons» suppose que Dieu s'adresse à un coopérateur, nécessairement au Christ. Et Dieu dit: «Selon l'image». Donc l'homme n'est pas l'image de Dieu, mais il est selon l'image. Car seul Jésus est image de Dieu, mais l'homme est selon l'image, c'est-à-dire image de l'image. Mais il est dit encore: «Selon notre image.» Donc Père et Fils sont une seule image... Comme c'est une question bien vaste de savoir au sujet de qui Dieu a dit: «Faisons l'homme selon notre image», il nous faut admettre pour l'instant qu'il s'agit de l'âme de l'homme... seule l'âme est selon l'image et selon la ressemblance. Nous disons que le Christ est l'image de Dieu; or il est le Logos. Nous disons donc que l'âme est selon l'image de Dieu quand nous disons qu'elle est rationnelle; car l'âme n'est pas le Logos, mais elle est rationnelle. Et parce que le Christ est totalement vie, et que l'âme vit parce qu'elle a la vie pour substance, l'âme est donc selon l'image de Dieu. Mais le Christ est image de Dieu.

Mais comment interpréter ceci: «Selon la ressemblance?»... C'est une chose d'être «selon l'image», car l'image est substance, une autre chose d'être «selon la ressemblance», car la ressemblance n'est pas substance, mais un terme qui dénote proprement la qualité dans la substance. Mais nous concevons comme une substance, aussi bien Dieu que l'image, c'est-à-dire le Christ. Par contre, nous entendons «perfection» comme un terme qui n'a de signification que dans l'ordre du qualifié. Et si «semblable» désigne quelque chose de qualifié, il s'ensuit nécessairement que, puisque nous disons que l'âme est rationnelle et parfaitement rationnelle, c'est «selon la ressemblance» de la perfection qui est en Dieu que nous disons que l'âme est parfaite. Elle est donc «selon l'image», maintenant, en ce monde; mais elle sera ensuite «selon la ressemblance», par la foi en Dieu et en Jésus-Christ, telle qu'elle aurait été si Adam n'avait pas péché. Ainsi, en tant qu'elle est rationnelle, elle est, par rapport à la raison, «selon l'image»; en tant qu'elle doit être parfaite, elle est «selon la ressemblance». C'est donc une chose d'être «image», une autre d'être «selon l'image», et bien plus encore, une autre d'être «selon la ressemblance»¹.

¹ Adversus Arium I 20, 3 (chapitres et lignes de l'édition Henry, traduction Hadot, Paris 1960), PL 8, 1053 c: *Faciamus cooperatori dicat, necessario Christo. Et secundum imaginem dicat. Ergo homo non imago dei, sed secundum imaginem. Solus enim Iesus imago dei, homo autem secundum imaginem, hoc est imago*

Ce n'est pas ici le lieu de montrer tout ce que cette exégèse du récit biblique doit à la riche tradition que représentent Philon, Clément d'Alexandrie et Origène¹. Victorinus, en bon logicien, explique clairement ces distinctions. Les catégories d'Aristote² définissent le semblable comme un propre de la qualité. Il faut donc distinguer dans l'âme un ordre de la substance, ce sera l'ordre du «selon l'image» et un ordre de la qualité, ce sera le domaine propre du «selon la ressemblance». Selon la substance et selon l'image, l'âme est rationnelle, elle est vie, elle est mouvement par soi-même; autrement dit, c'est par sa définition même qu'elle est image du Logos, et cette image est inamissible. Au contraire, selon la qualité et selon la ressemblance, l'âme est plus ou moins parfaite. L'ordre de la ressemblance correspond à l'ordre de l'activité: l'âme peut pécher et perdre la ressemblance, elle peut aussi se convertir, croire en Dieu et en Jésus-Christ, et retrouver alors la ressemblance. Image du Logos, l'âme sera parfaite si elle agit selon sa nature originelle, c'est-à-dire si elle reproduit l'activité parfaite du Logos. L'«homme à l'image» dont parle la Genèse ne se réduit d'ailleurs pas, pour Victorinus, à l'âme seule. Ce n'est pas seulement celle-ci qui est à l'image du

imaginis. Sed dicit: secundum imaginem nostram. Ergo et pater et filius imago una... Multa cum sit quaestio de quo dixerit: faciamus hominem iuxta imaginem nostram, concedendum nunc quod de anima hominis... ipsa enim sola est iuxta imaginem dei et iuxta similitudinem. Imaginem dicimus esse dei, Christum; ipsum autem, λόγος. Iuxta imaginem ergo dei, animam dicimus, rationalem dicentes; non enim λόγος anima, sed rationalis. Et quod totum vita Christus, anima autem vivit quod vitam substantiam habet, iuxta imaginem ergo dei anima, Christus autem imago dei. Quid autem intellegimus hoc: iuxta similitudinem?... Aliud igitur est iuxta imaginem esse, quod quidem substantia est, aliud autem iuxta similitudinem esse, quod non est substantia, sed in substantia nomen qualitatis declarativum. Sed sicuti deum, sic et imaginem, hoc est Christum, substantiam accepimus. Perfectionem autem iuxta quale significativum intellegimus. Et si simile quale significat, necessario, quoniam dicimus animam rationalem esse et perfecte rationalem, iuxta similitudinem perfectionis in deo perfectam esse dicimus animam. Iuxta imaginem ergo nunc et in mundo, iuxta similitudinem autem postea, fide in deum et in Iesum Christum, qualis esset futura si Adam non peccasset. In quo igitur rationalis est, ad rationem iuxta imaginem est; in quo futura perfecta est, secundum similitudinem. Aliud igitur imaginem esse et aliud iuxta imaginem et magis aliud iuxta similitudinem.

¹ Cf. H. Merki, 'ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Fribourg (Suisse) 1952. Note excellente dans M. Mellet et Th. Camelot, Saint Augustin, La Trinité, t. I, Paris 1955, p. 589-591.

² Aristote, categ. VIII 11 a 15.

Logos, c'est aussi le corps humain¹; mais on me permettra de laisser ici de côté cette doctrine qui exigerait, pour être convenablement exposée, de trop longs développements.

«Selon notre image» dit le récit biblique. Augustin² s'appuiera sur ce texte pour voir en l'âme l'image de la Trinité: «Cette image, dira-t-il, ne se réfère pas au Fils, image parfaite du Père, sinon Dieu ne dirait pas «à notre image». Comment «notre», en effet, puisque le Fils n'est l'image que du Père?» L'interprétation de Victorinus que nous avons lue tout à l'heure est plus subtile: pour lui, c'est en tant qu'image de cette image qu'est le Logos, que l'âme sera image de la Trinité. Autrement dit, c'est dans la mesure où le Logos manifeste la structure trinitaire de l'être divin, que l'âme, image du Logos, est elle-même image de cette structure trinitaire. Nous retrouvons ici l'étroite liaison déjà signalée entre la substance et l'image. Augustin a tendance à confondre les notions d'image et de ressemblance. L'image, pour lui, est une copie d'un modèle. Pour Victorinus, l'image fait en quelque sorte partie de la substance; autrement dit, pour lui, l'être est essentiellement double, il est lui-même et sa définition, lui-même et sa propre manifestation: l'image est une sorte de dédoublement qui est essentiel à l'être³. Il en résulte, que, dans le monde intelligible, substance et image s'impliquent mutuellement: la substance est déjà image, l'image est encore substance⁴. Ainsi, nous dit Victorinus⁵, Dieu a dit: «Selon notre image», parce que Père et Fils sont une seule image.» Nous touchons ici pour la première fois à la doctrine trinitaire de Victorinus. Pour lui, le Père, auquel il réserve le nom de Dieu, est la substance, le Fils est l'image de cette substance, son Logos, sa définition, sa révélation. En vertu de l'implication mutuelle de la substance et de l'image on peut dire que la Père est déjà image, c'est-à-dire que la substance est déjà déterminée et définie en puissance. Père et Fils sont donc une seule image, une seule image qui est en puissance dans le Père, en acte dans le Fils. Quand Dieu dit: «Faisons l'homme à notre image», cela veut donc dire, pour

¹ Marius Victorinus, adv. Ar. I 64.

² Augustin, de trin. VII 6, 12; traduction Mellet-Camelot.

³ Marius Victorinus, explan. in Cicer. rhetor. I 2; Halm (Rhetores latini minores), p. 165, 32: *Omne perfectum bonum . . . duobus ad plenum constat, re ipsa et specie atque imagine sui.*

⁴ Cf. Marius Victorinus, adv. Ar. I 20, 7-23.

⁵ Adv. Ar. I 20, 7-8.

Victorinus, que le Père s'adresse au Fils pour lui dire: «Faisons l'homme selon l'unique image, que nous sommes tous deux, de l'unique substance que je suis», et cela revient finalement à dire: «Faisons l'homme à l'image du Logos que tu es et que je suis». L'âme est donc l'image propre du Logos, c'est-à-dire du Fils, et elle n'est image de la Trinité que parce que le Logos, grâce à l'unité de la substance, a en lui-même la Trinité: comme chacun des Trois, il est les Trois.

Victorinus nous le dit explicitement; pour comprendre son texte, il suffira de nous rappeler qu'il essaie de formuler le mystère trinitaire, en utilisant la triade être-vie-pensée, le Père correspondant à l'être, le Fils, à la vie, l'Esprit-Saint, à la pensée:

«S'il en est ainsi, notre âme est 'à l'image' de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. Si en effet le Christ est vie et Logos, il est l'image de Dieu, image dans laquelle on voit Dieu le Père; c'est-à-dire que, dans la vie, on voit l'être... Et si le Christ est vie et que l'acte de vivre est le Logos, si la vie elle-même est identique à l'être et que l'être, c'est le Père, et encore une fois, si la vie est cela même qu'est le penser, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, tous ceux-ci sont trois, en chacun sont les trois, et les trois sont un, et, un mot, ils sont absolument consubstantiels. Si donc l'âme, en tant qu'âme est à la fois être de l'âme, et vivre et penser, l'âme, comme image de l'image, est donc les Trois de la triade d'en haut¹»

Répetons-le à la suite de Victorinus, c'est en tant qu'image de l'image, c'est-à-dire en tant qu'image du Logos, que l'âme est les Trois, c'est-à-dire qu'elle est être, vivre et penser comme le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

Victorinus considérera donc l'âme, tantôt comme l'image du Logos pris en sa substance, c'est-à-dire en son unité avec le Père et l'Esprit-Saint, donc comme être, vivre et penser, tantôt comme l'image du Logos pris en son hypostase, c'est-à-dire en ce qu'il est proprement, donc comme définition, acte et mouvement substantiels de l'être divin.

Selon la première considération, l'âme est donc être, vivre et penser, comme la Trinité. Mais comme la Trinité, elle est consti-

¹ Adv. Ar. I 63, 7; PL 8, 1087 c: *Si istud est, anima nostra iuxta imaginem est dei et domini Iesu Christi. Si enim Christus vita et λόγος est, imago est dei, in qua imagine perspicitur pater deus, hoc est quod est esse, in vita. Hoc est enim imago, ut dictum. Et si est Christus vita, quod est autem vivere, hoc est λόγος, ipsa autem vita hoc est quod est esse, hoc autem quod esse, pater est et, si rursus ipsa vita hoc est quod intellegere, id autem est sanctus spiritus, et tria ista sunt omnia et in unoquoque tria et unum tria et omnino ὁμοούσια. Si igitur anima, secundum quod anima est, et animae esse est et vivere et intellegere. tria ergo, superioris triados anima est, ut imago imaginis.*

tuée de deux dyades, d'une part la substance et son Logos, d'autre part, au sein de l'unique Logos de la substance, la vie et la pensée. En effet, nous retrouvons ici le dédoublement essentiel à l'être que nous avons déjà rencontré. L'âme est une substance incorporelle, nous dit Victorinus¹. Mais, en tant même que substance, elle a nécessairement une image et une définition de soi, en un mot, un Logos qui la révèle et la manifeste. Ceci correspond dans la Trinité à la distinction entre le Père et le Fils, c'est-à-dire entre Dieu et son Logos. Pour Victorinus, en effet, le Père est la substance divine: il est Dieu et il est l'être. Le Fils est la définition dynamique de la substance divine, c'est-à-dire son mouvement, son actuation et sa révélation. Dans l'âme, cette définition de la substance, ce Logos de l'âme, c'est sa puissance vivante et pensante. Autrement dit, dans l'âme comme dans la Trinité, le Logos est double en un unique mouvement, il est vie et intelligence. Victorinus insiste fortement sur cette double dyade, qui se retrouve dans la Trinité et dans l'âme:

«De même que le Père est être, tandis que le Fils est double, mais double en son mouvement et en son acte, de même l'âme en tant qu'âme est comme la puissance paternelle, tandis que vivification et pensée sont toutes deux en un mouvement².»

Ainsi, en tant que substance incorporelle, l'âme est être; en tant que cette substance incorporelle se définit elle-même, elle est, en un seul mouvement, vie et pensée.

«L'âme est une seule et même chose, comme sujet, en tant qu'elle vit et qu'elle vivifie, et en tant qu'elle pense et qu'elle est intelligence, par un mouvement qui est un, comme elle-même est une, mouvement unique qui est la spécification de l'âme. Car elle est définie par son mouvement; elle est ainsi un seul existant, doué d'une double puissance, celle de la vie, celle de l'intelligence, qui s'actue en un unique mouvement³.»

C'est exactement la Trinité selon Victorinus: le Père est la substance; quant au Fils et à l'Esprit-Saint, ils sont un unique mouvement de cette substance unique; leur distinction au sein de

¹ Adv. Ar. I 32, 27; PL 8, 1065 a: *anima, substantia incorporealis quae sit, definitionem et imaginem habet, vitalem potentiam et intelligentialem.*

² Adv. Ar. I 63, 24; PL 8, 1088 a: *Et sicuti pater esse est, filius autem duo, sed in motu et in actu, sic anima in eo quod anima ut potentia patrica, vivificatio autem et intelligentia in motu.*

³ Adv. Ar. I 32, 32; PL 8, 1065 b: *id ipsum cum sit secundum subiectum anima, iuxta quod vivit et vivificat, et iuxta quod intellegit et intellegentia est, una motione, ut una ipsa cum sit, quae species est ipsius. Definitur enim motione et existit unum ov, duplici potentia, in uno motu existente, vitae et intellegentiae.*

cet unique mouvement provient des différentes orientations de ce mouvement : vers l'extérieur, dans la vie, qui est propre au Logos lui-même, vers l'intérieur, dans la pensée, qui est propre à l'Esprit-Saint.

En quoi consistera donc la consubstantialité ? Comme le Logos, Fils et Esprit-Saint, est consubstantiel au Père, ainsi le Logos de l'âme, vie et pensée, sera consubstantiel à l'être de l'âme, c'est-à-dire à l'âme prise en tant que sujet. Mais pour comprendre cette consubstantialité du Logos de l'âme à l'âme elle-même, il faut distinguer deux états du Logos de l'âme : un état de préexistence potentielle au sein de l'être de l'âme et un état d'actuation et de manifestation. Quand vie et pensée n'ont pas d'objet différent d'elles, elles sont confondues avec l'être de l'âme. Au contraire, lorsqu'elles se tournent vers un objet extérieur, elles se distinguent de l'être de l'âme ; à ce moment la vie se communique au corps et la pensée se met à connaître des objets qui lui sont extérieurs, inférieurs à elle, si elle utilise la sensation, supérieurs à elle, si elle se tourne vers les intelligibles. Ce qui fonde la consubstantialité, c'est le premier état, c'est-à-dire cet état de préexistence potentielle au sein de l'être, qu'il faut concevoir comme un état d'intériorité totale, de conversion parfaite vers soi-même, d'indépendance absolue à l'égard de tout objet.

« Cela même qui est l'être de l'âme est pour elle en même temps se mouvoir et être en mouvement, et ce qui est en mouvement, cela est vie, et ce qui est vie, cela est intelligence. Car ces choses sont substantielles, je veux dire : les mouvements, la vie, l'intelligence et j'exclue par là les mouvements sensibles et le déplacement dans l'espace. Ces deux donc : la vie et l'intelligence sont consubstantiels à l'être, c'est-à-dire à l'âme¹. »

Ou encore :

« L'âme, en tant qu'âme, est, par son être même, donneuse de vie et d'intelligence, possédant celles-ci rassemblées consubstantielles dans l'unité, avant que ne s'exerce l'acte de pensée². »

C'est bien ainsi que Victorinus conçoit la consubstantialité dans la Trinité. Le Logos, Fils et Esprit-Saint, est consubstantiel

¹ Adv. Ar. I 32, 44 ; PL 8, 1065b : *Hoc enim ipsius quod est esse, ipsi est moveri et motionem esse, et quod est motio, hoc vita est, et quod vita est, hoc est intelligentia. Ista enim substantialia, dico : motiones, vitam, intelligentiam, nullam dicens sensibilibus motionum, nec in locum transitum. Duo ergo haec, vita et intelligentia, ὁμοούσια sunt ei quod est esse, hoc est animae.*

² Adv. Ar. I 63, 18 ; PL 8, 1087d : *Est enim, iuxta quod anima est, in eo quod est esse, et vitam dans et intelligentiam, ante intellegere simul habens ista ὁμοούσια in uno.*

à Dieu, c'est-à-dire au Père, parce que le Logos préexiste, en un état d'intériorité totale, au sein du Père.

Vie et pensée sont donc consubstantielles à l'être de l'âme, c'est-à-dire que l'être de l'âme, sa substance possède, en elle la vie et la pensée, ou mieux encore, que l'âme est vie et pensée dans un état transcendant de conversion vers soi. Ceci est extrêmement important, parce que c'est seulement à cet état de consubstantialité du Logos de l'âme au sein de l'être de l'âme que correspond, pour Victorinus, la formule biblique: «Faisons l'homme à notre image». L'âme est «à l'image», en son être, en sa substance, pour ainsi dire, immobile. Lorsque le Logos de l'âme se met en mouvement, c'est-à-dire lorsque sa puissance vivante et pensante se tourne vers les objets, l'âme est toujours «à l'image du Logos» en sa substance, mais elle est ou elle n'est pas «à la ressemblance» dans son activité¹. Si elle se perd dans le sensible, elle n'est plus «à la ressemblance»; mais elle pourra retrouver cette ressemblance justement parce qu'elle est «à l'image», c'est-à-dire, comme le dit Victorinus lui-même, «parce que l'âme, demeurant immobile quant à sa substance, conserve, en la semence du mouvement qui est en elle, la puissance de la vie et de l'intelligence»².

L'âme est donc, en son être même, vie et pensée. Et vie et pensée, confondues avec son être, lui sont consubstantielles. Mais l'âme ne garde pas ce Logos caché en elle. Elle l'engendre, comme le Père engendre son Fils, qui est à la fois Logos et Esprit-Saint. La génération du Logos de l'âme, c'est son actuation, sa mise en mouvement. En des lignes assez obscures³, mais qui s'éclairent un peu à l'aide de textes parallèles, Victorinus nous décrit cette actuation progressive, cette distinction entre l'être et la vie et la pensée en acte. Le mouvement, en une première puissance, est vie. Autrement dit, la vie est la première détermination, la première autodéfinition de l'être de l'âme. Mais la

¹ Adv. Ar. I 63, 27; PL 8, 1088 a: *Ista ergo, esse animae, iuxta imaginem patris et filii, sic autem esse, iuxta similitudinem.*

² Adv. Ar. I 32, 73; PL 8, 1065 d: *Manet anima iuxta substantiam custodiens in semine motionis potentiam vitae et intelligentiae.*

³ Adv. Ar. I 32, 50; PL 8, 1065 b: *Quae duo, una est motio. Quae quidem prima potentia vita est. Forma enim, eo quod est esse, vita est. Definit enim infinitum esse quod est prima potentia motionis. Secunda autem potentia, ipsa motio, quoniam, quod definitur, et intelligentia comprehenditur, a vita innata intelligentia, substantia quae sit iuxta quod est intelligentia et subsistens, et per semet ipsam deducta a substantia vitae.*

vie elle-même, en se définissant elle-même, achève son mouvement dans l'intelligence qui comprend et saisit ce qui a été défini. On peut comprendre cette description de la génération du Logos de l'âme, comme une sorte de prise de possession de soi-même : formation de soi-même dans la vie, saisie de soi-même dans l'intelligence. Les développements par lesquels Victorinus décrit la génération du Logos éternel¹ peuvent nous aider à interpréter de cette manière les lignes obscures et concises qu'il consacre à la génération du Logos de l'âme. D'une manière générale, il conçoit la génération comme une autoposition, une autogénération des puissances primitivement confondues avec l'être.

L'être de l'âme, sa substance originelle, imite donc la fécondité de l'être du Père, qui, lui aussi, par la surabondance de sa puissance, permet à la vie et à la pensée qui sont confondues avec lui, de se poser elles-mêmes, de s'engendrer elles-mêmes. Cette notion d'autogénération permet de satisfaire à deux impératifs dogmatiques : en premier lieu, la génération n'entraîne aucun mouvement dans l'être paternel, qui reste impassible ; en second lieu, vie et pensée ne sont pas de simples actes de la substance ; elles ont un caractère hypostatique, c'est-à-dire qu'elles s'approprient la substance paternelle d'une manière autonome et par un mouvement qui leur est propre. Victorinus souligne ces deux aspects : impassibilité de l'engendrant, caractère hypostatique de l'engendré, dans la description qu'il nous donne de la génération du Logos de l'âme :

« Ces deux (c'est-à-dire vie et pensée) sont un en un seul mouvement ; ils sont le Fils unique de l'âme, qui, en tant qu'elle est âme, ne subit aucune passion. C'est l'âme qui est mère, ou père, si l'on veut, du Fils unique, tandis que le mouvement procède en une double puissance qui est seule à subir les passions². »

Quant au caractère hypostatique de la vie et de la pensée il est ainsi décrit :

« L'âme, en tant qu'âme . . . possède vie et intelligence, rassemblées, consubstantielles dans l'unité, avant que s'exerce l'acte de pensée ; et pourtant, ces trois (c'est-à-dire l'être, la vie, la pensée de l'âme) sont individués, existant en quelque sorte chacun en sa propre substance, sans être séparés par coupure,

¹ Cf. adv. Ar. I 52 ; I 42.

² Adv. Ar. I 32, 57 ; PL 8, 1065c : *Unum haec duo et unum iuxta motum, filius est unigenitus animae, nihil passionis patientis iuxta quod anima est. Hoc autem est vel mater vel pater unigeniti filii, motione in duplicem potentiam procedente quae sola patitur.*

division, écoulement, extension ou enfantement; non, ils sont éternellement trois chacun existant réellement dans l'autre qui existe réellement, et tout cela substantiellement. Donc l'âme est selon l'image¹.»

Mais, à partir du moment où le Logos de l'âme est engendré, c'est-à-dire où la vie et la pensée sont autonomes, exercent leur activité propre, vie et pensée risquent de subir des empêchements dans leur activité: autrement dit, l'autonomie comporte un risque de chute, de passion, d'imperfection. On sort de l'ordre impassible de l'être, pour entrer dans l'ordre de la qualité qui admet les contraires, les passions, les altérations, la perfection et l'imperfection. Ainsi, quand la vie et la pensée de l'âme exercent leur activité, l'âme, en tant qu'elle s'identifie comme sujet à cette vie et à cette pensée, n'est plus «à l'image», mais elle peut être, «à la ressemblance». Curieusement, Victorinus, qui rejette cette expression lorsqu'il s'agit du Père et du Fils, ira jusqu'à dire qu'elle est «de substance semblable»² à celle du Père et du Fils. Il veut dire par là que la substance de l'âme est évidemment différente de celle du Père et du Fils, bien qu'elle soit à l'image de cette image qu'est le Fils, mais que cette substance peut avoir une activité, un exercice de la vie et de la pensée, donc des qualités, semblables à celles du Logos.

Le Logos, Fils de Dieu, est un acte et a un acte. Autrement dit, il se pose comme activité et exerce ensuite cette activité. L'acte exercé par le Logos, c'est ce que Victorinus appelle le Mystère, c'est-à-dire l'économie, le plan divin concernant le monde. L'acte exercé par le Logos, c'est la création, l'incarnation, la résurrection, la mission de l'Esprit-Saint. En exerçant cet acte, le Logos, nous dit Victorinus³, subit des passions, non pas en sa substance, mais en son acte même, plus exactement encore, dans les objets auxquels s'applique son activité. Les corps reçoivent plus ou moins bien la vie, les âmes reçoivent plus ou moins

¹ Adv. Ar. I 63, 18; 1087 d: *Est enim, iuxta quod anima est, in eo quod anima est, in eo quod est esse, et vitam dans et intellegere simul habens ista ὁμοούσια in uno, et sunt singula ut sua substantia, non scissione, non divisione, non effusione, nec protensione, neque partu praecisa, sed sempiterna tria, aliud existens in alio existente et ista substantialiter. Iuxta imaginem ergo.*

² Adv. Ar. I 63, 29; PL 8, 1088 a: *Ὁμοούσιον ergo ipsa, in sua unalitate, et simili substantia, in triplici potentia. Adv. Ar. III 12, 21; 1108 a: Anima vero ὁμοούσιος.*

³ Adv. Ar. I 22, 44; 1056 c: *Ipsa patitur, si quid patitur, iuxta materias et substantias; I 44, 25; 1074 d; I 47, 20-25; 1077 a; IV 31, 45; 1135 d: recipit igitur passiones, non in eo quod substantia est, sed in actu atque operatione.*

bien l'intelligence. Son acte est donc gêné par la passivité de la matière. C'est en son corps, dans son Incarnation, que le Logos subit au maximum les passions¹.

L'activité de l'âme reproduit cette activité du Logos². Mais, au niveau de l'âme, l'Incarnation devient une chute, la résurrection et le retour auprès du Père deviennent un salut et une conversion :

« Cette passion de l'âme est double : selon la vie et selon l'intelligence. Il y a passion selon la vie, parce que la vie a besoin, en plus d'elle-même, de l'autre qu'elle veut vivifier et, à cause de cela, elle subit d'autres passions, jusqu'à la mort elle-même, en ce qui participe à elle. Il y a aussi passion selon l'intelligence, parce que celle-ci aussi a besoin de l'intelligible pour subsister comme intelligence : elle se jette en des passions et des faiblesses encore plus grandes ; elle se roule dans les choses sensibles et l'imagination l'égare vers la réalité trompeuse. Et tandis que ces deux puissances se distinguent d'elles et subissent les passions, l'âme demeure immobile, quant à sa substance, conservant en la semence du mouvement qui est en elle, la puissance de la vie et de l'intelligence ; et, parce que cette puissance demeure toujours en l'âme, la flamme de la vie et de l'intelligence peut se ranimer ; l'âme les élève vers le haut surtout lorsque, réveillée elle-même, elle remonte vers la vie originelle, c'est-à-dire vers le Christ, et vers l'intelligence originelle, c'est-à-dire vers l'Esprit-Saint³. »

La chute de la vie et de la pensée de l'âme est donc liée au besoin d'un objet extérieur : matière à vivifier, objet à connaître. Mais Victorinus n'explique pas pourquoi cette relation de la vie et de la pensée à quelque chose d'extérieur entraîne un désordre, notamment, dans la connaissance. D'une manière très mystérieuse, l'Incarnation du Logos et la chute de l'âme sont liées ensemble. Décrivant ailleurs le fleuve de vie qui sort du Logos pour

¹ Adv. Ar. I 22, 49 ; 1056c : *in progressu passio, maxime autem in extremo progressionis, hoc est cum fuit in carne* ; I 44, 27 ; 1074d : *Secundum carnem ergo salvator passus est, secundum spiritum autem quod erat, sine passione*.

² La substance de l'âme reste impassible, cf. adv. Ar. I 44, 48 ; 1075a : *vere autem, neque per semet solius animae sunt passionēs*.

³ Adv. Ar. I 32, 64 ; 1065d : *Haec autem duplex, secundum vitam et intelligentiam. Secundum vitam quidem passio, quod adhuc indiget alterius quod vult vivificare, et ideo, iuxta quod ei est particeps et alias patitur passionēs usque in mortem. Secundum autem intelligentiam, quoniam et ista indigens est eius quod intelligibile est ut intelligentia subsistat, magis passionēs et infirmitates incurrit et volvit in sensibilibus et per fantasiam, in falsam subsistentiam circumducitur. Istis igitur existentibus, ista patientibus, manet anima iuxta substantiam custodiens in semine motionis potentiam vitae et intelligentiae, qua semper manente vita et intelligentia accenditur, magis autem erigit, si in fontanam vitam, hoc est, in Christum, et fontanam intelligentiam, hoc est in sanctum spiritum, resurgit resuscitata anima*.

vivifier toutes choses, Victorinus dira que la parenté qui existe entre l'âme et le Logos provoque une accélération de ce flot vital: le fleuve de la vie devient alors fougueux et se précipite vers la matière pour la vivifier, mais se trouble à ce contact¹. Il faut alors que le Logos lui-même s'incarne, c'est-à-dire apparaisse dans le monde sensible, pour que l'âme, égarée par la connaissance sensible, puisse, grâce au Logos incarné, retrouver la possibilité de la connaissance spirituelle². La création du monde sensible et la chute de la pensée de l'âme dans la connaissance sensible constituent un moment indispensable de ce que Victorinus appelle le Mystère, c'est-à-dire de l'activité du Logos. Il a fallu que les âmes fassent cette expérience³, sentent leur incapacité de se délivrer par elles-mêmes de cette magie du monde sensible, et reçoivent du Christ la révélation et la grâce qui leur permettrait de retrouver leur vie spirituelle.

L'âme sera donc «à la ressemblance», lorsqu'elle tournera sa pensée vers le Logos, et au travers du Logos vers le Père:

«Si quelqu'un veut voir Dieu, il faut qu'il meure; car la vie et l'intelligence de Dieu restent en elles-mêmes et ne sont pas en acte; par contre, tout acte est à l'extérieur; c'est cela même qu'est notre vivre à nous; il est à l'extérieur; voir Dieu est donc une mort. 'Personne, dit l'Écriture, n'a jamais pu voir Dieu et vivre.' En effet seul le semblable voit le semblable. Il faut donc renoncer à la vie du dehors, à l'intelligence du dehors, si l'on veut voir Dieu; et cela, pour nous, c'est la mort. Mais puisque cette vie et cette intelligence de Dieu sont le Logos qui est le Christ, par le Christ, nous sommes nous aussi Logos... Donc si nous sommes dans le Christ, nous voyons Dieu par le Christ, c'est-à-dire par la vie véritable, c'est-à-dire par l'image véritable⁴.»

La vie spirituelle de l'âme est donc puisée dans le Logos, et elle tend à reproduire les états du Logos: il y aura une connais-

¹ Adv. Ar. IV 11, 13; 1121 b: *Mox in animam fontemque animae gradatim veniens, quia anima imago τοῦ λόγου est, quasi quadam cognatione maiorem defluendi accipit cursum; et quia in animanda anima properat, fit ei in animanda, eius petulantior adpetitus.*

² Cf. adv. Ar. I 26, 38; 1060 a; I 58, 14; 1084 c; in Ephes. I 4; PL 8, 1240 b; 1241 b.

³ In Ephes. I 4; 1239 c; 1240 a.

⁴ Adv. Ar. III 1, 41; 1099 a: *Si quis deum viderit, moriatur necesse est, quia dei vita et intelligentia in semet ipsa est, non in actu, omnis autem actus foris est, hoc vero est nostrum vivere quod foris est, ergo est mors deum videre. Nemo, inquit, umquam deum vidit et vixit. Simili enim simile videtur. Omittenda igitur vita oris, omittenda intelligentia, si deum videre volumus, et hoc nobis mors est. Quoniam autem haec vita et intelligentia λόγος est qui Christus est, per Christum et nos. Omnia per ipsum... Nos ergo, si sumus in Christo, deum per Christum videmus, id est per vitam veram, hoc est per imaginem veram.*

sance positive du Père, dans la mesure où le Logos révèle le Père, est l'image parfaite de celui-ci. Et il y aura une connaissance négative du Père, une sorte d'anéantissement de la vie et de la pensée de l'âme, un retour à l'état de consubstantialité originelle de cette vie et de cette pensée au sein de l'être de l'âme, dans la mesure où le Logos lui-même, même s'il est en dehors du Père par son autoactualisation, reste à l'intérieur du Père, en son fonds substantiel. Il y aura donc dans la vie de l'âme, un équilibre ou une tension entre l'extériorité et l'intériorité, reproduisant le mouvement éternel de procession et de retour qui caractérise le Logos. Si l'on parlait d'une mystique de Victorinus, il faudrait dire comme on l'a dit¹ de la mystique de Ruusbroec, qu'elle suppose une double extase, en Dieu comme en l'homme: «l'une, par laquelle les personnes, incréées et créées, se penchent au dehors d'elles-mêmes, en oeuvres et activités extérieures; l'autre, qui les fait rentrer, par la connaissance et l'amour, l'une dans l'autre, et les aspire, par delà l'unité de la nature, dans le repos fruitif de l'essence».

J'avais parlé plus haut d'une première manière de considérer l'âme comme image du Logos, pris en sa substance, c'est à-dire en son unité avec le Père et l'Esprit-Saint, donc comme être, vivre et penser. Et notre exposé même nous a ramené au Logos, pris en son hypostase. C'est que, pour Victorinus, l'âme est véritablement une sorte de reflet propre du Logos, une sorte de manifestation permanente du Logos dans le monde sensible. «Comme le Logos est image de Dieu, aime-t-il à répéter², l'âme est image du Logos.» C'est donc la définition de l'âme qui nous permet de concevoir ce mouvement substantiel de l'être qu'est le Logos, Fils de Dieu. En effet, selon la tradition platonicienne³, l'âme se définit comme un mouvement qui se meut par soi. Ce mouvement automoteur de l'âme peut nous aider à concevoir le mouvement automoteur propre au Logos:

«Le propre de l'être premier (c'est-à-dire du Père), c'est de se reposer; le propre du Logos, c'est au contraire de se mouvoir et d'agir, non pas de se mouvoir d'un mouvement local ou par un déplacement spatial, mais de se mouvoir d'un mouvement qui est celui de l'âme, mais plus excellent et plus divin, d'un mouvement qui donne la vie et engendre les intelligences, par une motion

¹ P. Henry, *La mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruusbroec*, *Recherches de Science religieuse*, 41 (1953), p. 75.

² Adv. Ar. III 1, 10; 1098b: *Ut enim dei λόγος imago est, ita et τοῦ λόγου anima.*

³ Le texte fondamental est Phèdre 245c.

autonome, d'un mouvement enfin qui subaiste en soi, sans pourtant être séparé de sa puissance propre, au moment où il passe à l'acte¹.

Ou encore :

«Toute vie, en tant que vie, est mouvement vivifiant ce qui peut être vivifié; et pour cette raison, telle est la définition de l'âme et de la vie: 'Ce qui se meut par soi'; cela définit son être, et pour ainsi dire, sa substance. A plus forte raison, en est-il de même en Dieu et dans le Logos².»

Dans une description grandiose, Victorinus nous montre la Sphère du Logos divin émaner du point immobile et central qu'est le Père³. Cette Sphère du Logos qui manifeste ainsi le Père, se reflète ensuite dans l'âme, qui manifeste ainsi le Logos, et l'âme, elle-même, se reflète dans le monde, qui représente ainsi l'extrême limite et le dernier reflet de la révélation :

«Après que le mouvement circulaire s'est éveillé — je dis bien circulaire, puisque ce mouvement, partant d'un point, revient à ce même point, c'est-à-dire partant du Père, revient au Père — donc, lors de la manifestation de ce mouvement, lors de la manifestation de la totalité du divin, du Logos, du Fils, à ce moment-là, par la volonté de Dieu, s'est réalisée une image, 'selon l'image et la ressemblance de Dieu', une image de l'image, c'est-à-dire du Fils. Car le Fils est image du Père, parce qu'il est vie. L'âme a donc été créée comme image de la vie⁴.»

C'est pourquoi l'âme est comparée à Jean-Baptiste⁵; elle n'est pas la lumière, mais elle est venue en ce monde pour rendre

¹ Adv. Ar. I 27, 23; 1060d: *Et est proprium eius quod primum est esse, quiescere; τοῦ λόγου autem proprium, moveri et agere, et non localiter moveri neque in locum translatione, sed motione quae animae est, meliore et diviniore, quae propria motione et vitam dat et intelligentias parit, subsistens in se ipsa et non discissa a propria potentia in operationem.*

² Adv. Ar. I 42, 5; 1072d: *Omnis vita iuxta quod vita est, motus est vivificans quibus posse est vivificari; et idcirco definitio animae et vitae ista est: quod a se movetur; esse, et ut substantia eius, istud dicitur. Multo magis ergo ista in deo et λόγῳ. Cf. également, adv. Ar. IV 13, 5—14 où le texte de Gen. 1, 26 est rappelé à propos du mouvement automateur de l'âme.*

³ Cf. adv. Ar. I 60.

⁴ Adv. Ar. I 61, 1; 1086b: *Erecta motione cyclica, cyclicam dico quod a σημειῶ in σημειῶν, hoc est a patre in patrem, in apparentia istius motionis et divinitatis universae et τοῦ λόγου et filii, extitit iussione dei imago, iuxta imaginem et similitudinem dei, imago imaginis, hoc est filii. Imago enim patris filius, ut demonstratum est. Hoc autem est, quoniam filius vita est. Imago igitur vitae, anima effecta est.*

⁵ Adv. Ar. I 56, 5—15; 1083a: *Animae autem quod alia substantia sit, manifestum. Facta enim a tripotenti spiritu, neque pure vox, neque verbum, sed sicut ἡχώ, audit ut loquatur, imago magis vocis quam vox. Et hoc est Iohannis: vox exclamantis in deserto: dirigite viam domini. Anima enim in deserto, hoc est in mundo, exclamat quoniam scit dominum deum et vult mundari ut domino fruatur*

témoignage à la lumière; elle crie dans le désert, c'est-à-dire dans le monde, qu'elle connaît le Seigneur Dieu et qu'elle veut être purifiée pour jouir de Dieu son Seigneur. Elle rend témoignage au sujet de Dieu: elle a été envoyée en ce monde, pour témoigner du témoignage: car le témoignage de Dieu, c'est Jésus-Christ¹. Ou encore, on peut dire que comme Echo, elle est image de la voix, plutôt que voix: elle est l'écho du Logos en ce monde.

Image de l'image, témoignage du témoignage, écho du Logos, l'âme est par rapport au monde, ce que le Logos est par rapport à elle. C'est certainement le sens de ce texte assez énigmatique:

«J'ajoute encore en secret un grand mystère: de même que la trinité la plus divine, qui est une, en tant qu'elle est par soi, a produit, par mode de rayonnement, l'âme, dans le monde intelligible, en constituant en sa subsistence et substance propre, cette âme, que nous appelons substance au sans propre du mot, de même, cette âme, trinité, une elle aussi, mais seconde, a achevé la manifestation dans le monde sensible, parce que cette âme, tout en restant là-haut, a engendré des âmes qui viennent en ce monde. Et c'est cela aussi qui est 'selon l'image et la ressemblance'».

Cette manifestation dans le monde sensible correspond à cette manifestation de la totalité du divin dont il était question tout à l'heure². Si à la suite de l'image de Dieu qu'est le Logos, se manifeste une image de l'image qui est l'âme, cette âme à son tour produit un dernier reflet du divin dans le monde sensible, en y répandant la vie. Dans le monde intelligible, l'âme constitue elle-même une sorte de matière; elle est en quelque sorte la matière propre du Logos, le monde qu'il se donne à lui-même. Image du Logos, et par le Logos, de toute la trinité, l'âme, à son tour comme une seconde trinité, donne un reflet d'elle-même au monde sensible: elle est en quelque sorte le Dieu du monde sensible, comme la Trinité est elle-même le Dieu de l'âme ou l'âme de l'âme:

deo. Et ista dicit testimonium de deo et praemissa est in mundum ad testimonium testimonii. Testimonium enim dei Iesus Christus. Filius ergo dei, filius Iohannes domini. Etenim Iohannes non erat lumen, sed venit ut testimonium diceret de lumine. Cet rapprochement entre Jean-Baptiste et l'âme se retrouvera chez Augustin, Conf. VII 9, 13; civ. dei X 2.

¹ Cf. I Ioh. 5, 9-10.

² Adv. Ar. I 64, 1; 1088a: *Adhuc dico in occulto mysterium magnum. Sicuti divini trinitas unalis, secundum quod per se, effulgenter fecit animam in mundo intellectibili, in subsistentiam et propriam substantiam, quam proprie dicimus substantiam, sic anima, trinitas unalis secunda, explicavit imaginationem in sensibili mundo, ipsa anima, semper quae sursum sit, mundanas animas gignens. Et istud ergo, iuxta imaginem et similitudinem.*

³ Adv. Ar. I 61, 2: *in apparentia . . . divinitatis universae.*

«L'âme est source et principe des mouvements qui sont dans le monde, comme le Père et le Fils sont, eux-mêmes, le second, créateur, le premier, précausa et préprincipe du mouvement de l'âme¹.»

Ainsi, pour Victorinus, la structure trinitaire de l'âme, son caractère d'image du Logos, s'expliquent par la situation de l'âme dans la hiérarchie des êtres, et plus profondément encore, par cette loi générale qui veut que la puissance du Père se manifeste totalement, jusqu'à son dernier effet sensible.

II. Le rapport de la doctrine d'Augustin à celle de Victorinus

Il est donc certain qu'avant Augustin, Victorinus a enseigné que l'âme avait une structure trinitaire et que cette structure trinitaire manifestait «psychiquement» le mystère de la Trinité. Mais s'il y a une analogie fondamentale entre la doctrine de Victorinus et celle d'Augustin, il y a également entre elles des différences considérables. On ne permettra d'énumérer analogies et différences, sans présenter un exposé détaillé de la doctrine augustinienne, assez bien connue maintenant, après les études insurpassables qui lui ont été consacrées².

En premier lieu, Augustin³ ne distingue pas entre «à l'image» et «à la ressemblance», c'est-à-dire entre un ordre de la substance et un ordre de la qualité ou perfection. De plus, Augustin ne distingue pas entre le fait d'être à l'image et le fait d'être image : il renonce à utiliser la notion d'image de l'image, si importante chez Victorinus. D'autre part, pour Augustin, le nom de Dieu n'est pas réservé au Père. Être à l'image de Dieu, ce ne sera donc pas, comme chez Victorinus, être image de cette image du Père qu'est le Fils, ce sera être image du Dieu-Trinité. Il n'y aura pas chez lui de relation privilégiée entre le Logos et l'âme.

Chez Victorinus, le lieu propre de l'image, c'est l'âme, en son être, en sa substance la plus profonde, et le lieu propre de la ressemblance, c'est l'activité de l'âme, son mouvement ou son Logos. Chez Augustin, le lieu propre de l'image, c'est cette partie de l'âme qu'il appelle *mens*, qu'il serait commode de pouvoir ap-

¹ Adv. Ar. I 63, 31; 1088a: *in mundo motionum fons et principium* (cf. Phèdre 245c), *sicuti pater et filius ipsius animae motionis et creator et praecausa et praeprincipium*.

² M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I-II, Paris 1927.

³ De trin. VII 6, 12.

peler *vous*, qu'il est en tout cas indispensable de nommer l'esprit¹ ou la puissance intellectuelle. Il en résulte que l'image se trouve dans une partie de l'âme, que l'âme elle-même n'est pas véritablement image; Augustin le précise lui-même:

«Alors que dans cette image de la Trinité, ces trois puissances ne sont pas un seul homme, mais appartiennent à un seul homme, dans cette souveraine Trinité, dont l'homme est l'image, ces trois réalités n'appartiennent pas à un seul Dieu, mais sont un seul Dieu².»

Victorinus, pour sa part, aurait dit que les trois puissances sont une seule âme, et que l'homme se ramène essentiellement à l'âme: autrement dit, pour Victorinus, l'âme est essentiel à l'être de l'âme, d'être l'image de Dieu.

Pour Victorinus, les trois puissances de l'âme sont l'être, la vie et la pensée. Augustin, en plaçant l'image au niveau de l'esprit, ne considère dans ces trois puissances, que la pensée. Toutefois il n'ignore pas la triade être-vie-pensée. Elle joue même un rôle considérable dans sa doctrine. Elle sert en effet à définir l'unité et la plénitude de l'esprit, et s'entrecroise ainsi souvent avec les images trinitaires, sans pourtant que jamais Augustin voit en elle une analogie de la Trinité:

«Ces trois choses, mémoire, intelligence, volonté, ne sont pas trois vies, mais une seule vie; non pas trois esprits, mais un seul esprit; par conséquent elles ne sont pas trois substances, mais une seule substance. Lorsqu'on dit que la mémoire est vie, esprit, substance, c'est qu'on l'envisage en elle-même; mais lorsqu'on l'appelle proprement mémoire, c'est qu'on l'envisage dans sa relation à quelque chose. Je ferai la même remarque pour l'intelligence et la volonté: intelligence et volonté disent relation à quelque chose. Par contre le mot vie est toujours pris en référence à lui-même, de même que le mot esprit ou le mot essence. Voilà pourquoi ces trois choses ne font qu'un, en tant qu'elles sont une seule vie, un seul esprit, une seule essence; et tout autre attribut, on le dit de chacune envisagée en elle-même, on le dit aussi de leur ensemble, non au pluriel, mais au singulier. Au contraire, elles sont trois, en tant qu'elles sont en relation mutuelle³.»

¹ On peut regretter que dans la récente traduction des livres VIII–XV du de trinitate par P. Agaësse (Paris 1955) *mens* soit systématiquement rendu par *âme*. Je reconnais la difficulté de traduire *vous* en français. Mais, dans beaucoup de textes du de trinitate, le mot *âme* traduisant *mens*, laisse tomber des nuances capitales du raisonnement augustinien, par exemple en de trin. X 11, 18 que nous citons plus bas.

² De trin. XV 23, 43.

³ De trin. X 11, 18: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur,*

Ainsi être, vie et pensée servent à définir le point de vue de la substance, en opposition au point de vue de la relation. Il en est déjà ainsi dans les *Confessions*:

«J'énumère donc ces trois choses: être, connaître, vouloir. Je suis, je connais, je veux. Je suis celui qui connaît et qui veut. Je connais que je suis et que je veux. Et je veux être et connaître. A quel point, en ces trois, il y a une vie inséparable, une vie une, une pensée une, une seule essence, à quel point est inséparable leur distinction et pourtant à quel point il y a une distinction, le comprenne qui peut¹!»

De même à propos de la formule trinitaire d'Hilaire de Poitiers: *aeternitas, species, usus*, pour décrire le caractère de la *species* qui est le Fils, Augustin fait encore appel à l'unité absolue de l'être, de la vie et de la pensée:

«En cette forme, il y a la première et souveraine vie, pour laquelle vivre n'est pas une chose et être une autre chose, mais être et vivre est la même chose. En elle, il y a la première et suprême intelligence, pour laquelle ce n'est pas une chose de vivre et une autre de penser, mais penser, c'est vivre, c'est être, tout un².»

D'autre part, la triade être, vie et pensée sert à prouver la spiritualité de l'esprit contre les matérialistes:

«Tout esprit sait qu'il pense, qu'il est et qu'il vit... Nul ne doute que pour penser, il faut vivre, que pour vivre, il faut être; qu'en conséquence l'être qui pense, est et vit, mais que son être n'est pas comme celui du cadavre qui ne vit pas, ni sa vie, comme celle de l'âme animale qui ne pense pas; que cet être donc est et vit d'une manière qui lui est propre et qui est bien supérieure³.»

ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim: et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia: et quidquid aliud ad ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria, quo se invicem referuntur.

¹ Conf. XIII 11, 12: *Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest.*

² De trin. VI 10, 11: *Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia.*

³ De trin. X 10, 13: *Omnes (sc. mentes) tamen se intelligere noverunt et esse et vivere... Et nulli est dubium, nec quemquam intellegere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti vivit anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiori modo. Cf. Plotin, Enn. V 4, 2, 43: τὸ γὰρ ὄν οὐ νοεῖσθαι οὐδὲ οὐ ζωῇ οὐδὲ οὐ νοοῦν.*

Chez Victorinus aussi, l'implication mutuelle de l'être, de la vie et de la pensée sert à définir l'unité absolue¹. Mais, en même temps, cette implication mutuelle sert à assurer la distinction hypostatique, grâce à la notion de prédominance. Si l'être, le vivre, le penser s'impliquent mutuellement, dans l'être plénier, l'être est donc aussi vivre et penser, le vivre est aussi être et penser, etc. Les trois sont donc en chacun des trois: c'est d'ailleurs pourquoi l'âme, image du Logos, était en même temps image des Trois. Mais si l'être est être, si le vivre est vivre, etc., c'est en vertu d'un principe qui joue un rôle extrêmement important dans le néoplatonisme: le principe de prédominance. Tout est dans tout, mais chacun est le tout selon son mode propre, chacun tire son nom et son individualité, de ce qu'il est le plus. Le Père est donc plus être, le Fils, plus vivre, l'Esprit-Saint, plus penser². A ce principe de distinction hypostatique, Augustin substitue un autre principe de distinction: non plus la prédominance, mais la relation. Du point de vue de la relation, être, vivre et penser ne peuvent suffire à assurer une distinction. On se heurte ici à une difficulté grammaticale: on peut dire en effet que l'on pense qu'on est ou qu'on vit, mais l'on ne peut dire l'inverse. Etre et vivre sont intransitifs. Par contre, on peut dire: je me souviens de quelque chose, je pense quelque chose, j'aime ou je veux quelque chose. Et les substantifs correspondants admettent des génitifs; c'est en effet une des propriétés des relatifs d'admettre des génitifs de corrélation, comme le remarquait déjà Aristote³. Mais, de ce point de vue, on pourrait reconnaître que la trinité victorinienne pourrait admettre des relations réciproques: on peut parler d'un être de la vie, d'une vie de l'être, d'une pensée de la vie, etc. C'est surtout, je crois, l'intransitivité des verbes être et vivre qui a dû conduire Augustin à éviter d'utiliser la triade être, vivre, penser, pour rendre compte des relations trinitaires. Ces difficultés grammaticales ne doivent pas d'ailleurs nous cacher des difficultés plus profondes, sur lesquelles nous aurons à revenir.

¹ Cf. adv. Ar. IV 5, 41—45; PL 8, 1116d: *Nam nihil horum est quod non tria sit. Esse enim hoc est esse, si vivat, hoc est in vita sit. Ipsum vero vivere: non est vivere, quod vivat intelligentiam non habere. Quasi mixta igitur et, ut res est, triplici simplicitate simplicia*. De même, adv. Ar. IV 22, 10—14; 1129a; III 4, 6—46; 1101b—d

² Cf. adv. Ar. I 54, 7—10; 1082 a; IV 5, 40; 1116 d; IV 21, 26—31; 1128 d.

³ Aristote, categ. VII, 6 b 28.

En tout cas, il faut reconnaître qu'Augustin, avec Victorinus, conçoit la substantialité spirituelle comme une unité triadique ; la mémoire sera elle-même substance, vie et pensée, l'intelligence sera substance, vie, et pensée, enfin la volonté sera substance, vie et pensée. C'est parce que chacune sera substance, vie et pensée, qu'elles seront une seule substance, une seule vie, une seule pensée. C'est la définition même de l'Esprit pour Victorinus : « Nous sommes obligés de concevoir l'Esprit comme une substance existante, vivante et intelligente »¹. Augustin, en affirmant, que mémoire, intelligence et volonté sont chacune substance, vie et intelligence, affirme par là-même, qu'elles sont chacune esprit, qu'elles sont chacune ce qu'il appelle *mens*.

C'est bien là le sens de la consubstantialité augustinienne. Pour Victorinus, Dieu est l'être, la substance. C'est le Logos qui lui est consubstantiel. Autrement dit, la consubstantialité est une sorte de relation irréversible. Elle signifie que le Logos, primitivement confondu avec l'être, reste identique à l'être, même lorsqu'il se distingue de lui. Ainsi l'être de l'âme garde-t-il toujours en lui, la puissance de la vie et de l'intelligence, même lorsque celles-ci se sont actées. Pour Augustin, les Trois sont consubstantiels à une substance commune qui n'est pas plus spécialement l'un des Trois. C'est pour cela qu'il préfère la trinité : mémoire, intelligence, volonté, à la trinité : esprit, connaissance et amour. Dans cette dernière en effet, connaissance et amour sont consubstantiels à l'esprit². La substantialité paraît communiquée à la connaissance et à l'amour par l'esprit et ce dernier semble revêtu d'une sorte de prééminence, dans l'ordre de la substance. Au contraire dans la trinité : mémoire, intelligence, volonté, les Trois sont consubstantiels entre eux, et non à un premier terme. Exactement, les Trois sont l'esprit, comme, en la trinité créée, les Trois sont la substance divine. Chacun s'identifie substantiellement à l'esprit, d'une manière parfaitement égale. La trinité : esprit, connaissance et amour serait encore assez proche, en sa structure, de la trinité victorinienne ; elle comporte, en quelque sorte une double dyade, comme chez Victorinus : la dyade de l'esprit et de l'amour, et dans l'amour, la dyade, connaissance et amour. La consubstantialité consiste

¹ Adv. Ar. IV 4, 9 ; 1115c : *Nam spiritum intellegere cogimur, quandam existentem, viventem, intelligentemque substantiam*. Voir également adv. Ar. IV 2, 20 ; 1114c ; IV 25, 17 ; 1131b.

² Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, p. 264.

dans le fait que connaissance et amour ont pour contenu l'esprit lui-même¹.

La notion de génération est différente chez les deux théologiens. Nous avons vu en effet que, pour Victorinus, la génération est une autoposition, une autodéfinition. Pour lui, le Logos est moins le verbe mental que la définition, conçue au sens d'un mouvement par lequel l'être limite sa propre infinité. De soi, l'être de l'âme est infini, c'est-à-dire qu'il n'a aucune différence spécifique, aucune activité extérieure: il est pur acte d'être, tourné vers soi. En engendrant son Logos, c'est-à-dire en se définissant lui-même comme vie et comme pensée, l'être de l'âme révèle qu'il était déjà en puissance vie et pensée, autrement dit que l'acte d'être était, d'une manière infinie et inconcevable, déjà acte de vivre et acte de penser. La génération est donc une sorte de mouvement commun de l'engendrant et de l'engendré. Ce qui est caché dans l'engendrant s'actue, se distingue, se révèle. Mais en même temps, l'engendrant lui-même se définit dans l'autodéfinition de son Logos. Tout ceci implique une conception dynamique de l'être. Augustin élimine tout dynamisme. Pour lui, la génération se ramène à une pure relation, sans qu'il y ait passage de la puissance à l'acte. Il y aura sans doute dans l'âme, passage de l'implicite à l'explicite, de l'*habitus* à son opération², mais on ne passe jamais de l'être pur à la détermination, de la puissance pure à son actuation. En se plaçant au plan psychologique, et non au plan ontologique, comme Victorinus, Augustin se situe dans un ordre où toute distinction ne peut s'établir qu'entre des termes déjà existants. Mais surtout il passe de la considération de l'être à la prise de conscience du moi.

Cette différence fondamentale entre les deux notions de génération étant soulignée, il reste que certaines pages de Victorinus annoncent celles d'Augustin. En premier lieu, Victorinus a déjà pensé à présenter la génération du Fils de Dieu sous la forme d'une génération de l'Intelligence. Mais il n'y a là encore qu'une parenté toute extérieure. En effet, Victorinus ne présente pas son exposé comme la description d'une analogie psychologique. Pour lui, il s'agit de la génération de l'hypostase Intelligence, à partir de l'être divin: il expose, autant que faire se peut, la propre génération du Fils de Dieu. Augustin, pour sa part, ne présente

¹ Cf. de trin. IX 2, 2 et IX 3, 3.

² Cf. de trin. XIV 7, 9-10.

que l'image de cette génération, dans l'activité intellectuelle de l'homme. Il décrit la génération du verbe mental, non celle de l'Intelligence en soi. On pourra peut-être remarquer, ici et là, dans cette description psychologique, des souvenirs de la description métaphysique de la génération de l'Intelligence divine, par Plotin ou par Victorinus¹. Mais, différence fondamentale, Augustin se meut dans le plan homogène qui va de la puissance intellectuelle, déjà spécifiée comme intellectuelle, à des actes intellectuels, eux aussi, tandis que Victorinus s'efforce de rendre compte de la génération de la pensée à partir de l'être.

Mais certaines notations de Victorinus, que se trouvent surtout dans ses commentaires sur les Epîtres de saint Paul, méritent d'être signalées, parce qu'elles ont, indiscutablement, une allure préaugustinienne. Il y a d'abord un texte² concernant le verbe mental qui semble annoncer, non seulement la théorie

¹ Certains rapprochements sont signalés par E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, p. 368 à 381. Le point le plus important, sur lequel Benz n'insiste pas assez, me semble être l'analogie entre le désir que l'âme éprouve de se connaître et le désir de se connaître qui provoque la génération de l'Intelligence, chez Victorinus. On comparera de trin. IX 12, 18 et Marius Victorinus, adv. Ar. I 57, 9-21; PL 8, 1083d.

² In Gal. IV 4; PL 8, 1178c-1179a (je citerai désormais le texte des commentaires des Epîtres, selon le manuscrit de J. Wöhler, préparé pour une édition critique): . . . *Mittiturque in eos a deo spiritus filii, id est spiritus sanctus ut iam properent ad patrem, festinent, clamant quodam modo interiore sanctificatione et interiore voce. Quid clamant, ipse subiungit: Abba, pater. Habent spiritus verba et magis habent, cum cognoscentiam patris capiunt. Ipsa autem cognoscentia patris, id est cum cognoscimus patrem, ipsa vox est spiritus nostri ad deum, quem spiritum nobis dedit deus; cognitio consonans cum eo quem cognoscit, quasi quaedam vox est in eum quem cognoscit. Ergo quoniam et per deum et per Christum cognoscimus deum, efficitur filii et ipsi dei et ipsa cognitione vocem habemus ad patrem. Quoniam (correction que je propose; mss.: quomodo) enim solus est qui cognoscat deum, Christus, et ex eo quod cognoscit cognitione (correction que je propose; mss. cognitionem), habet in eum vocem atque illum appellat, quia eum cognoscit, idcirco Christus dei verbum est. Dixi enim quod, cognitiones quaeque, cum nos intellegere faciant et designare et capere et concipere id quod intellegimus, quasi illud quale sit cognitione appellamus. Accipimus enim in illum quem cognoscimus, de eo quem cognoscimus, in ipsum quem cognoscimus, verbum, cum quid sit appellamus, quia cognovimus ea quae est omnis cognitio eius rei quam cognoscimus. Ergo Christus, quia cognoscit deum, dei verbum est et spiritus, qui a Christo nobis datur, dat nobis cognitionem dei per ipsum se. Inde fit, ut et nos verbum simus et in Christum et in deum et idcirco clamemus cognitores. Cognitor autem cum est ipsius cogniti, fit, ut cognitum pater sit, cognitor filius. Quod si ita est, merito cum cognoscimus per Iesum patrem, ex cognitione verbum ipsius efficitur ac propterea filii; inde clamamus: Abba, pater.*

du verbe, mais la liaison entre génération et relation que l'on rencontrera plus tard chez Augustin :

« L'Esprit du Fils, lui aussi, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, a été envoyé sur les croyants, afin que désormais, ils se hâtent vers le Père, qu'ils courent vers lui qu'ils crient, pour ainsi dire, par leur sanctification intérieure et par une voix intérieure. Et que crieront-ils ? Paul nous le dit : 'Ils crieront : Abba, Père !' Oui, les esprits, eux aussi, ont leur parole, leur verbe, et ils l'ont surtout lorsqu'ils reçoivent la connaissance du Père. C'est la connaissance du Père lui-même, je veux dire, lorsque nous connaissons le Père, c'est cette connaissance même qui est la voix de notre esprit qui s'adresse à Dieu, la voix de cet esprit que Dieu nous a donné. La connaissance qui est en harmonie avec celui qu'elle connaît, est une sorte de voix qui s'adresse à celui qu'elle connaît. Donc puisque, par Dieu et par le Christ, nous connaissons Dieu, nous devenons nous aussi fils de Dieu, et par la connaissance elle-même, nous avons une voix qui s'adresse au Père. En effet, puisque le Christ est seul à connaître Dieu, et puisque, du fait qu'il le connaît par une notion, il a donc une voix qui s'adresse à Dieu et il nomme Dieu, parce qu'il le connaît, le Christ, pour cette raison, est le Verbe de Dieu. Car j'ai dit¹ en effet que, puisque toutes les notions nous font connaître, signifier, comprendre et concevoir ce que nous pensons, il s'ensuit que d'une certaine manière nous nommons, par notre notion, la qualité de ce que nous connaissons. Car nous recevons, à la place de ce que nous connaissons, un verbe, qui vient de ce que nous connaissons et qui s'adresse à ce que nous connaissons, lorsque nous nommons ce qui est, parce que nous avons la connaissance de la notion entière de la chose que nous connaissons. Donc le Christ, parce qu'il connaît Dieu, est le Verbe de Dieu et l'esprit, qui nous est donné par le Christ, nous donne la connaissance de Dieu, par lui-même. Il s'ensuit, que nous-mêmes sommes un verbe qui s'adresse au Christ et à Dieu, et, à cause de cela, en connaissant, nous crions. Mais puisque celui qui connaît est connaissant d'un connu, il s'ensuit que le connu, c'est le Père, le connaissant, le Fils. S'il en est ainsi, c'est à bon droit que connaissant le Père par Jésus, nous devenons son Verbe par sa notion, et à cause de cela, nous sommes Fils ; c'est pourquoi nous crions : Abba, Père. »

Les dernières lignes du texte semblent bien lier génération et relation cognitive. Mais, on remarquera que chez Victorinus, c'est la connaissance qui est engendrée par le connu, non la connaissance qui engendre un verbe, comme chez Augustin. La liaison entre connaissance et diction d'un verbe est, en tout cas, très frappante. Plus fortement qu'Augustin, Victorinus insiste sur le fait que le verbe intérieur, par lequel nous nommons la chose, s'adresse en quelque sorte à la chose que nous connaissons : ainsi le Logos divin s'adresse à Dieu, par tout son être. Il y a, je crois, dans ces lignes de Victorinus, une indiscutable préfiguration de la théorie augustinienne du verbe².

¹ Victorinus fait probablement ici allusion d'une manière confuse à son traité de definitionibus, éd. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana, Programm, Munich 1888 (PL 64, 891-910).

² Cf. de trin. IX 7, 12 ; XV 10, 17.

D'autre part, dans son commentaire de l'Épître aux Ephésiens, Victorinus assimile cette fois la production du vouloir par l'âme à une génération par la pensée :

«C'est en effet de la pensée qui reste immobile en cette génération, et si l'on peut risquer la comparaison, par une sorte d'enfantement propre à l'esprit, que le vouloir, après qu'il a été conçu, jaillit et se répand au dehors. Et en effet les pensées de l'âme sont en quelque sorte les enfants de l'âme. Et puisque Dieu, par sa pensée universelle, n'a qu'une volonté, le Fils est donc seul et unique¹»

Ici encore, on pense à Augustin : l'activité intellectuelle et volontaire de l'âme est considérée comme une image de la génération éternelle du Fils. Mais, évidemment, Augustin n'aurait jamais admis que la volonté fût engendrée par la pensée.

Ces notations isolées de Victorinus ne sont pas intégrées dans une doctrine générale de la structure de l'âme, comme image de Dieu ou du Logos, mais elles pouvaient inviter l'esprit à une recherche plus systématique.

Nous terminerons cette comparaison entre Victorinus et Augustin, en soulignant les différences qui existent entre leurs conceptions de la vie spirituelle. Pour Victorinus, la vie spirituelle de l'âme tend, au travers du Logos, dont elle recherche à reproduire les états, vers le Père, à la fois connu dans le Logos et inconnu en lui-même. Pour Augustin, la vie spirituelle de l'âme a pour objet le Dieu-Trinité, pris en son unité. L'image est parfaite dans l'âme, quand l'esprit se souvient de Dieu, pense Dieu et aime Dieu². Se connaître comme image c'est tendre à connaître le modèle. Mais le modèle, c'est finalement la substance divine, par rapport à laquelle les relations distinguent les personnes. La vie spirituelle de l'âme, selon Augustin, pourrait déboucher sur une mystique de l'essence divine.

Comment expliquer maintenant les rapports, analogies ou différences, que nous avons décelés entre les doctrines de Victorinus et d'Augustin ? Augustin a-t-il lu l'*adversus Arium*, s'en est-il inspiré, tout en le critiquant ? Le problème a déjà été examiné dans le livre de R. Schmid³, consacré aux rapports entre

¹ In Eph. I 1 ; PL 8, 1236c : *Non enim generatione mota, sed — si similitudo capienda est — quasi quodam partu mentis cogitatione prorumpit velle conceptum et effunditur. Etenim cogitationes animae quasi filii sunt animae*. Ce texte est déjà cité, à propos d'Augustin, par P. Henry, *The Adversus Arium of Marius Victorinus*, p. 64.

² De trin. XIV 8, 11–12, 16.

³ R. Schmid, *Marius Victorinus und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895.

Victorinus et Augustin. Sans faire une étude particulière de la doctrine de l'âme, image de Dieu, chez les deux théologiens, Schmid énumérait les textes du *de trinitate* qui semblaient trahir un souvenir de l'*adversus Arium*. Il pensait, à la suite de cet examen, qu'Augustin avait lu l'*adversus Arium* mais qu'il ne l'avait utilisé que pour des points secondaires, et en refusant toujours les solutions proposées par Victorinus. Je serais personnellement encore plus radical que Schmid. Il me semble que les doctrines rapportées par Augustin¹ et qui pourraient provenir de Victorinus ne sont pas citées avec une précision suffisante, pour que l'on puisse conclure à une lecture de l'*adversus Arium* par Augustin. En lisant le *de trinitate*, il est pratiquement impossible d'affirmer si Augustin a connu ou non l'ouvrage de Victorinus. Je serais moins réservé pour les commentaires de Victorinus sur les Epîtres de saint Paul. C'est en effet surtout, à propos de l'exégèse des doctrines pauliniennes concernant la prédestination et la grâce, que l'on a pu dire de Victorinus qu'il était un «Augustin avant Augustin»².

Mais, pour la doctrine trinitaire, je penserais plus volontiers à une commune influence du néoplatonisme sur Victorinus et sur Augustin, qu'à une influence directe du premier sur le second. Le mouvement de la pensée cherchant à découvrir dans la structure de l'âme une image de la structure du monde intelligible est essentiellement plotinien. Il apparaît au mieux dans le second traité de Plotin *Sur les Genres de l'Etre*. Cherchant un type d'unité multiple, qui lui permette de concevoir l'unité qui existe entre les cinq genres du *Sophiste*, Plotin le trouve dans l'âme : d'une part, l'être de l'âme doit déjà, en son unité, être tout ce qui le détermine comme être de l'âme, c'est-à-dire être déjà vie (Victorinus ajouterait : et pensée); d'autre part, cet être qui est un, doit se multiplier par son activité : en cherchant à se contempler, l'âme deviendra une unité multiple :

«Il faut que l'être de l'âme ait en lui la source et le principe de tout ce qu'elle est, ou plutôt qu'il soit tout ce qu'elle est; il faut donc qu'il soit une

¹ Cf. de trin. I 8, 15 (sujétion du Fils au Père); II 1, 3 (infériorité du Fils au Père); VII 6, 12 (distinction de l'image et de ce qui est «à l'image»); VI 1, 1-2 (le Fils coéternel au Père, parce que «force et sagesse de Dieu»); XII 5, 5 (l'Esprit-Saint mère du Fils); XII 6, 7 (l'homme fait à l'image du Fils).

² A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, Tübingen 1932, p. 34; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, t. II, Halle 1953, p. 279, n. 3. Voir l'article récent de Van der Lof, dans *Nederlands. Theol. Tijdsch.* 5, 1951, 287-307.

vie, vie et être ne faisant qu'un . . . C'est le substrat lui-même qui est un; il est un, non sans être aussi deux ou même plusieurs, non sans être tout ce que l'âme est primitivement . . . L'âme est une et elle est multiple; elle est tout ce qui se montre en son unité; elle est multiple dans son rapport aux autres choses, alors qu'elle est une par elle-même. Elle est un être un, qui se fait multiple en une sorte de mouvement, et, étant une totalité une, il est multiple, en cherchant à se contempler lui-même . . . Sa contemplation de soi est la raison pour laquelle il se manifeste comme multiple afin de se connaître; tant qu'il paraît un, il n'a pas encore pensé, mais il est déjà ce qu'il pensera¹.

Il est impossible de ne pas reconnaître la parenté doctrinale qui existe entre la description de la structure de l'âme par Victorinus et ces lignes de Plotin. Même mouvement général de part et d'autre: il s'agit de découvrir dans l'âme un type d'unité multiple qui permettra de mieux comprendre l'unité multiple du monde intelligible (et l'unité multiple telle que la décrit Plotin est très proche de la notion de consubstantialité); de part et d'autre également, même insistance sur l'unité du sujet² qu'est l'être de l'âme, même conception de l'âme comme essence vivante et pensante, même liaison entre le mouvement³, qui multiplie l'unité de l'âme, et l'activité de pensée. Si Augustin est plus éloigné de cette description plotinienne, il se rattache néanmoins à ce courant, et notamment, le désir de se connaître soi-même joue un grand rôle dans la description qu'il nous donne de la génération du verbe mental⁴.

Ce texte de Plotin nous indique seulement dans quel sens le néoplatonisme postérieur à Plotin a pu évoluer. En effet, Victorinus, comme Augustin, laissent entrevoir qu'ils ont subi les influences d'une doctrine plus scolaire et plus systématisée que celle que nous trouvons chez Plotin lui-même. Après Plotin, on a continué à considérer l'âme comme une unité multiple, bien plus, on a employé à son sujet le mot *δμοούσιος*. Nous le savons par Proclus. A ce sujet, je crois que l'on est obligé d'admettre l'hypo-

¹ Plotin, Enn. VI 2, 6, 6–20 (j'utilise la traduction E. Bréhier, en me réservant le droit de la modifier en certains points).

² Plotin, Enn. VI 2, 6, 9: τὸ ὑποκείμενον ἓν, à comparer avec Marius Victorinus, adv. Ar. I 32, 32; 1065b: *id ipsum cum sit iuxta subiectum anima*.

³ Plotin, Enn. VI 2, 6, 15: ποιοῦν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλά, καὶ ὅλον ἓν, οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά. Victorinus, adv. Ar. I 32, 53: *Secunda autem potentia, ipsa motio, quoniam, quod definitur, et intelligentia comprehenditur*. Remarque l'importance du thème du désir de se contempler, dans le texte de Plotin.

⁴ Cf. note précédente; Augustin, de trin. IX 12, 18.

thèse de travail formulée par W. Theiler¹, dans son livre sur Porphyre et Augustin : toute doctrine, attestée par des néoplatoniciens postérieurs à Augustin, et — j'ajouterais pour ma part — à Victorinus, qui se retrouvera chez Augustin (et, ajoutons-le encore une fois, chez Victorinus) doit probablement être rapportée à Porphyre, ou en tout cas, à un néoplatonicien antérieur à Augustin (et à Victorinus). Mais il faudra la préciser en disant que ceci est vrai, à condition que l'on ne trouve pas déjà chez Plotin lui-même, la doctrine rapportée par Proclus. Proclus nous dit donc que « l'âme toute entière est consubstantielle à elle-même, qu'elle est homéomère, et pour ainsi dire, d'une seule couleur, étant toute entière intellectuelle ou encore un Logos intellectuel² ». Le mot « consubstantiel » pouvait certainement attirer l'attention d'un théologien, soucieux de rendre compte de la consubstantialité de la Trinité incréée.

Or le néoplatonisme postérieur, et, répétons-le encore une fois, il s'agit probablement de Porphyre, concevait l'âme comme une triade de trois termes : l'être, la vie et l'intelligence. Proclus nous rapporte cette doctrine :

« Considérant ces choses, les anciens (le terme, chez Proclus, peut désigner Porphyre) concluent ce que voici, au sujet de l'âme, en plusieurs endroits de leurs écrits : toute âme est être, vie et intelligence et, quelque terme que l'on choisisse parmi ces trois-là, on ramène avec lui, les deux autres, puisque, dans l'âme, tout circule au travers de tout ; et l'âme toute entière est une et son unité est parfaite ; enfin chez elle, la partie est de même couleur que le tout³. »

Est-il besoin de souligner que nous avons là, la doctrine commune à Victorinus et à Augustin : l'âme est une, parce qu'elle est être, vie et pensée, et que ces trois termes s'impliquent mutuellement ? Pour Victorinus, cette théorie permet d'assurer en même temps la consubstantialité et la distinction des hypostases ; chez Augustin, elle est seulement utilisée pour exprimer l'unité absolue qui existe entre les puissances de l'esprit. Mais, chez l'un comme chez l'autre, être, vie et pensée sont une unité absolue,

¹ W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, p. 2.

² Proclus, in Tim. Diehl, t. II, p. 225,32 : *ὅτι μὲν ὁμοούσιός ἐστιν ἡ ὅλη ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ὁμοιομερὲς καὶ ὅλον ὁμόχρους νοερά πᾶσα καὶ λόγος ὅσα νοερός.*

³ Proclus, in Tim. II, p. 166, 28 : *εἰς ταῦτα δὲ βλέποντες οἱ παλαιοὶ κακεῖνα συλλογίζονται πολλὰ περὶ αὐτῆς ὅτι πᾶσα καὶ ὃν ἐστὶ καὶ ζωὴ καὶ νοῦς, καὶ ὅπερ ἂν λάβῃς τῶν τριῶν καὶ τὰ λοιπὰ συνάγεις ἐπειδὴ πάντα ἐν αὐτῇ διὰ παντῶν φοιτᾷ, καὶ ἡ πᾶσα μία ἐστί, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ παντελές ἐστὶ καὶ τὸ μέρος ὁμόχρουν τῷ ὅλῳ ἐπ' αὐτῆς.*

parce qu'ils forment une sorte d'ennéade, chacun des trois étant les trois, en sorte que les trois sont trois fois trois¹. Ce genre de spéculation est tout à fait caractéristique du néoplatonisme postérieur et si Victorinus et Augustin en usent avec sobriété, il reste qu'ils pensent tous deux dans les catégories d'une philosophie qui conçoit l'univers comme une hiérarchie de triades.

Autre caractéristique du néoplatonisme postérieur, l'utilisation de cette Bible païenne que furent les *Oracles Chaldaïques*. Dans sa description de la structure de l'âme, Victorinus semble bien utiliser une expression qui leur est empruntée. Il dit en effet que l'âme, ayant la double puissance de la vie et de la pensée, est *bipotens et gemini luminis*². Ce dernier terme correspond très probablement à *ἀμφωπαής*, terme employé justement à propos de l'âme, par les *Oracles Chaldaïques*³. Il faut donc supposer que la source utilisée par Victorinus employait ce terme. On pensera encore ici à Porphyre, premier commentateur de ces *Oracles*, qui avait pu faire appel à de telles expressions en exposant sa psychologie. On pourrait se demander d'ailleurs avec W. Theiler⁴, si la triade augustinienne *mens, notitia, amor*, ne provient pas d'une exégèse de cet oracle⁵: «Ayant mêlé l'étincelle de l'âme avec ces deux qui sont en harmonie: l'intelligence et la volonté (W. Theiler⁶ propose de corriger *νέυματι* en *νώματι* = *νοήματι*, ce qui signifierait non plus volonté, mais conception), il leur ajouta le chaste Eros qui est le lien de toutes choses et leur sublime

¹ Victorinus, adv. Ar. IV 21,30; 1128 d; Augustin, de trin. X 11,18.

² Adv. Ar. I 32, 29; 1065a.

³ Cf. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894, p. 11, v. 4 et p. 28. Voir également H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, p. 93, n. 111.

⁴ W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 52.

⁵ Cité par Lydus, de mens., Wuensch, p. 3,14: *ψυχῶν συνθηρὰ δυοὶ κρῆσας ὁμοφυλῆς νῶ καὶ νέυματι θείῳ ἐφ' οἷς τρίτον ἀγνὸν ἔρωτα συνδυαζόν πάντων ἐκβήτορα σεμνὸν ἔθηκεν*. Sur ce texte et sur le maintien de la leçon *νέυματι*, cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 179, n. 9 et p. 180.

⁶ W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 51–52. L'auteur signale également Priscien, solut., éd. Bywater, p. 45, 22: *Omnis autem cognoscentis est converti ad cognoscibile et propterea se ipsum cognoscentis ad se ipsum cognotivam operationem habere conversam*, en rappelant que l'on considère Porphyre, comme une des principales sources de Priscien. On remarquera à ce sujet que Priscien, solut., p. 48, 13–49, 18 donne également une longue étude du mouvement automoteur de l'âme, notamment, p. 48, 31–32: *Per hoc animae notas figurativa et veluti quaedam diffinitio, ipsa per se motio, quippe per se subsistens et per se cognoscens*; formules qui évoquent celles de Victorinus.

guide». Le rapprochement est intéressant parce qu'il s'agit justement de la composition de l'âme: si la correction de W. Theiler était acceptée, on aurait effectivement une triade intelligence, notion et amour.

Peut-on trouver d'autres rapprochements entre les trinités augustinienne et des doctrines néoplatoniciennes? Ceux que W. Theiler signale dans les *Sententiae* de Porphyre sont très intéressants, parce que présence à soi-même et union à Dieu y sont liés à la connaissance¹ de soi, à la conscience de cette connaissance, et à l'amour de soi². Intéressante également la suggestion proposée ailleurs par W. Theiler³: la triade augustinienne *essentia*, *scientia*, *utriusque amor* que l'on trouve dans la *Cité de Dieu* se rapporterait à une doctrine d'origine stoïcienne⁴, qui distingue deux états dans l'individu vivant: en premier lieu, sa constitution, en second lieu, «l'acte par lequel l'individu se perçoit, s'affirme et s'approprie à soi-même»⁵. On aurait ainsi une triade constituée par la constitution de l'individu, autrement dit sa substance ou essence, par la connaissance de cette constitution et la conciliation de l'individu avec sa constitution primitive. Je pense que l'on pourrait aussi bien comprendre de la même manière la triade *mens*, *notitia*, *amor* que l'on trouve dans le *de trinitate*. On aurait une transposition dans l'ordre spirituel d'une doctrine primitivement formulée à propos du vivant. Ici encore, (mais évidemment, ma suggestion est très hypothétique), je supposerais volontiers que l'auteur de cette transposition a été Porphyre, qui n'hésitait pas à mêler les doctrines stoïciennes aux enseignements platoniciens.⁶ Quoiqu'il en soit, transposée sur le plan spirituel, cette doctrine pourrait s'entendre ainsi: l'esprit a sa structure propre, prend conscience de cette structure et l'aime, la veut, tend à la conserver.

¹ Porphyre, *sentent.*, éd. Mommert, p. 38,9: τοῖς μὲν γὰρ δυναμένοις χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερώς καὶ τὴν αὐτῶν γινώσκειν οὐσίαν <καὶ> ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως αὐτοῦς ἀπολαμβάνειν καθ' ἐνότητά τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινώσκομένου, [καὶ] τούτοις παρούσιν αὐτοῖς πάρεστι καὶ τὸ ὄν.

² Porphyre, *sentent.*, p. 38,20-21: τῇ πάλιν αὐτῶν φιλά ἑαυτούς τε ἀπολαμβάνοντες, καὶ τῷ θεῷ συναπτόμενοι.

³ W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p. 54, n. 4. Voir de civ. dei XI 27.

⁴ Cf. Diogène Laërce, VII 85.

⁵ Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, p. 127.

⁶ Cf. Simplicius, in *Categ.*, éd. Kalbfleisch, p. 2, 8.

L'assimilation entre le troisième terme de la trinité augustinienne: *amor* et le troisième terme de ce que nous appellerons la trinité stoïcienne: *οἰκείωσις*, *conciliatio*, se trouve chez Proclus, dans le commentaire d'un passage du *Timée* qui, lui aussi aurait pu servir à évoquer une trinité analogue à celle que nous propose Augustin. C'est la présence de spéculations de ce genre chez Proclus qui me fait supposer qu'une transposition platonicienne de la doctrine stoïcienne a pu très bien être effectuée par Porphyre. Proclus commente *Timée* 34b: «Quant à l'Ame, l'ayant placée au centre du corps du Monde, il l'étendit à travers le corps tout entier et même au delà de lui et il en enveloppa le corps. Il forma ainsi un Ciel circulaire, ciel unique, solitaire, capable, par sa vertu propre, de demeurer en soi-même, sans avoir besoin de rien d'autre, mais se connaissant et s'aimant lui-même suffisamment¹. Et par tous ces moyens, il l'engendra, Dieu bienheureux». Proclus n'a pas de peine à trouver ici une triade: la vertu, la connaissance et l'amour, et il en justifie l'ordre, en soulignant que la *γνώσις* précède l'*οἰκείωσις*, c'est-à-dire que la connaissance précède la conciliation avec soi-même.

«C'est par cette vertu qu'il se connaît et s'aime lui-même; car la connaissance précède la conciliation avec soi-même².»

Et Proclus explique pourquoi c'est la vertu qui permet la connaissance et l'amour de soi:

«Même, parmi les vivants particuliers, seul celui qui a la vertu peut se rapporter à soi-même et s'aimer lui-même. En effet, le sage, en se voyant lui-même, se réjouit et se plaît en lui-même; engendrant en lui-même de belles pensées, il aime le commerce qu'il a avec lui-même; car, par nature, nous sommes conciliés à ce qui est beau, et nous fuyons ce qui est laid³.»

Proclus retrouve d'ailleurs ici une doctrine aristotélicienne et cette rencontre nous laisse entrevoir les complexes interactions qui dominent la pensée néoplatonicienne. Dans son *Ethique à Nicomaque*⁴, Aristote insiste fortement sur le fait que la vie des

¹ *Timée* 34b: *γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἑαυτῷ αὐτὸν αὐτῷ.*

² Proclus, in *Tim.* II, p. 111,13: *ἀπὸ δὲ τῆς ἀρετῆς ταύτης γίγνεται γνώριμος ἑαυτῷ καὶ φίλος· προηγείται γὰρ ἡ γνώσις τῆς οἰκειώσεως.*

³ In. *Tim.* II, p. 110,16: *μόνος γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν μερικῶν ζῶων ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων ἑαυτῷ συγγίνεσθαι δύναται καὶ στέργειν ἑαυτόν, ὁ δὲ σπουδαῖος ὄρων ἑαυτόν χαίρει καὶ εὐφραίνεται καὶ τίκτων ἐν ἑαυτῷ νοήματα καλὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν ἀσπάζεται· κατὰ φύσιν γὰρ οἰκειούμεθα μὲν πρὸς τὸ καλόν, ἀποδιδράσκομεν δὲ τὸ αἰσχρον.*

⁴ *Eth. Nicom.* IX 9, 1170 a 27.

gens de bien est particulièrement désirable. La raison qu'il en donne nous ramène à tout l'ensemble de spéculations néoplatoniciennes que nous venons d'évoquer : identité de la vie et de la pensée, identité entre l'existence humaine et le conscience de vivre et de penser, bien plus, et ici, nous sommes très proches d'Augustin, comme l'a déjà noté R. Mondolfo¹, identité de la jouissance et l'amour de la vie avec la jouissance et l'amour de la connaissance :

« Ne définit-on pas la vie chez l'animal par la faculté de sentir et chez l'homme par la faculté de penser ? Cette faculté tend à se manifester en acte et ce déploiement d'activité constitue la partie maîtresse de nous-mêmes ; ainsi le vivre semble être par excellence sentir ou penser. L'acte de vivre fait partie des choses bonnes et agréables par elles-mêmes ; car c'est quelque chose de défini, et le défini fait partie de la nature du bien . . . En outre, celui qui voit sent qu'il voit ; celui qui entend sent qu'il entend . . . et il en va de même dans tous les autres cas ; il y a en nous quelque chose qui sent que nous agissons, en sorte que nous sentons que nous sentons et que nous pensons que nous pensons ; et mais le fait de sentir que nous sentons, de penser que nous pensons, c'est sentir et penser que nous existons, puisque exister, c'est sentir ou penser. Enfin sentir qu'on vit fait partie des choses agréables par elles-mêmes (car la vie est un bien par nature, et sentir le bien qui existe en nous-mêmes est agréable). Vivre est donc désirable, principalement pour les hommes vertueux, parce que le fait d'exister est bon et agréable pour eux (ayant conscience de ce bien en soi, ils se réjouissent)². »

Evidemment, toutes ces notions sont systématisées et plus ou moins réifiées chez Augustin. Comme le fait remarquer R. Mondolfo, on songera, en lisant ce passage d'Aristote, à la formule du *de civitate dei*³ : *nam et sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus*, qui présente la même « union de l'existence et de l'auto-conscience avec l'amour ». Mais je suis frappé du fait que ces lignes d'Aristote se trouvent dans un contexte consacré à l'amitié que l'homme heureux aura avec les autres hommes vertueux. Or il est assez remarquable qu'Augustin, au livre VIII du *de trinitate*, abordant le problème de la similitude de la Trinité dans l'âme, problème qui le retiendra jusqu'à la fin de l'ouvrage, commence par examiner la question de l'amour que nous pouvons avoir pour les âmes justes, puis celle de l'amour de l'âme pour elle-même⁴. Ne faut-il pas en

¹ R. Mondolfo, L'unité du sujet dans la gnoseologie d'Aristote, Revue philosophique 78, 1953, 378.

² Eth. Nicom. IX 9, 1170 a 16 sq.

³ De civ. dei XI 26.

⁴ De trin. VIII 5, 8 ; VIII 6, 9 ; VIII 7, 10 ; IX 2, 2.

conclure que la source philosophique, à laquelle Augustin emprunte le matériel conceptuel du *de trinitate*, avait un certain rapport avec l'*Ethique à Nicomaque*? Ne pourrait-on songer à une utilisation de l'ouvrage d'Aristote dans un ouvrage didactique néoplatonicien? J'hésiterais en tout cas à penser à un ouvrage exégétique. Mais l'existence probable d'un commentaire de l'*Ethique* par Porphyre¹ pourrait nous laisser supposer que le disciple de Plotin portait une attention spéciale à cet ouvrage d'Aristote.

Aristotélisme, platonisme, stoïcisme, fondus dans le creuset d'un néoplatonisme qui est probablement celui de Porphyre, plutôt que celui de Plotin, tel est, en tout cas, le riche terrain dans lequel se nourrit la doctrine augustinienne de l'image de Dieu dans l'âme. Influencés tous deux par la scolastique post-plotinienne, dont Porphyre est le premier représentant, Victorinus et Augustin réagissent de manière différente à cette commune influence: à côté d'indéniables parentés, il y a entre eux des différences profondes. Plus que des différences, il y a entre eux, me semble-t-il, un abîme. De Victorinus à Augustin, il y a toute la distance qui sépare l'âme antique du moi moderne. Pour Victorinus, la doctrine de l'âme, image du Logos, n'est pour ainsi dire qu'un chapitre d'une ontologie et d'une cosmologie générales. Avec Augustin, naissent, non seulement le je pense, mais aussi le je veux, j'aime, je désire. Les schémas scolaires du néoplatonisme que l'on peut deviner au travers des trinités augustinienes subissent une sorte de métamorphisme. Ils subsistent dans la structure du moi augustinien. Mais tout est cristallisé selon des lois entièrement nouvelles. B. Groethuysen a déjà admirablement exprimé le renversement des valeurs opéré par Augustin: «Vis à vis de toutes les tendances néoplatoniciennes, l'augustinisme est un retour de l'homme vers lui-même. L'âme conçue d'une façon cosmique redevient humaine. L'homme reconnaît son humanité... Nous nous voulons nous-mêmes, et parce que nous nous voulons, c'est de notre âme et non de l'âme en général qu'il s'agit: une âme personnelle et non une émanation de l'âme du monde... Même dans l'au-delà, je demeure autre, je garde en moi ce qui me distingue en tant que créature. J'aime Dieu; je ne suis pas Dieu»².

¹ Cf. le n° 16 de la liste des ouvrages de Porphyre, établie par R. Beutler, dans l'article Porphyrios, de Pauly-Wissowa, RE.

² B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris 1952, p. 121.

De cette révolution augustinienne, G. Huber semble bien nous donner les raisons métaphysiques, dans son livre sur l'Être et l'Absolu¹. Pour G. Huber, de Plotin à Augustin, en passant par Victorinus, une transformation radicale de la notion d'être s'est opérée. Plotin distinguait entre l'Être, identique à l'Intelligible et à l'Intellect, donc objet de connaissance, et l'Absolu, transcendant à l'Intelligible et à l'Intellect, donc échappant aux prises de la connaissance. Chez Victorinus déjà mais surtout chez Augustin, l'Être tend à s'identifier à l'Absolu. Il perd tout contenu intelligible, devient autre que ses déterminations. Ainsi l'essence divine, dans la Trinité, est ce qui est commun et indistinct sous les caractéristiques personnelles. Même la triade être, vivre, penser, devient chez Augustin une unité indifférenciée. Ainsi l'être, objet propre de l'intelligence, «ne s'ouvre plus immédiatement à la pensée»². «A la place de la connaissance directe de l'être, fait son apparition la connaissance analogique de Dieu dans l'âme faite à son image. La seule connaissance de l'être qui soit possible au-delà de la foi, pour l'homme en son état actuel se réalise dans le retour de l'âme sur elle-même . . . Ainsi la connaissance de l'âme subjective devient le moyen de la connaissance de Dieu, l'être est interprété à partir de l'horizon de l'âme³.» On pourrait ajouter à ces réflexions de G. Huber que la notion d'image se transforme également chez Augustin. Pour Victorinus, l'image est une réalité ontologique: elle est la manifestation de l'essence, une expansion de l'être. Pour Augustin, l'image est «miroir et énigme», un moyen de connaissance imparfaite, mais qui ne peut être dépassée en cette vie. Alors que Victorinus conçoit sans hésiter la Trinité selon des catégories ontologiques, Augustin ne peut la penser qu'en la regardant dans le miroir du moi⁴. Les raisons profondes de cette révolution augustinienne se

¹ G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, Bâle 1955.

² G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, p. 154.

³ G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, p. 154.

⁴ C'est pourquoi je crains que l'on ne s'égare sur le vrai sens de la doctrine augustinienne si l'on dit avec E. Benz, *Marius Victorinus*, p. 368, que la théorie trinitaire d'Augustin est métaphysique, et non psychologique. Evidemment il faut s'entendre sur les mots, et J. Moingt, qui reprend cette phrase de Benz, dans son commentaire aux livres VIII–XV du de trinitate (P. Agaësse et J. Moingt, *Saint Augustin, La Trinité, VIII–XV*, Paris 1955, p. 657) a raison de montrer comment il ne faut pas couper les «analogies augustinienes . . . de l'ontologie dynamique et religieuse qui les porte». Le retour de l'âme vers elle-même n'a pour but que de la faire approcher de Dieu. Mais l'originalité

trouvent-elles seulement dans la doctrine métaphysique d'Augustin? Y a-t-il des causes psychologiques, historiques ou mystiques qui peuvent expliquer pourquoi Augustin, renonçant au dogmatisme ontologique, n'admet plus de certitude et d'évidence que celles qui se trouvent dans l'expérience intérieure? Il est difficile de répondre à ces questions: y répondre, cela ne serait rien moins que rendre compte de la naissance du «moi» dans l'histoire de la pensée.

d'Augustin ne consiste par à essayer de connaître Dieu au travers de la partie la plus haute de notre être (de trin. V 1, 2). Le thème est traditionnel; on le trouve chez Sénèque, *epist.* 41, 5; chez Plotin, *Enn.* V 1, 11, 13; chez Victorinus, *adv. Ar.* III 6. La nouveauté d'Augustin, c'est le caractère, pourrait-on dire, existentiel de ce mouvement de l'âme. Il ne s'agit plus de l'âme telle que le philosophe peut la penser, mais du moi vécu, du moi d'Augustin, irréductible à toute identification à l'Absolu.

De Doctrina Christiana: A Suggestion

E. HILL O. P., Hawkesyard

Professor H.-I. Marrou has surely vindicated his right to a place among the most eminent *aficionados* of St. Augustine by publishing some years ago his own *Retractatio*. His severest censure was reserved, if I remember rightly, for the idea he had previously sponsored that Augustine *a mal composé*; that his books were badly constructed. On this point, says Prof. Marrou, he cannot read what he had written without blushing; and he proceeds to sketch out the grand symphonic composition of the *De Civitate* and the *De Trinitate*, which as a "young barbarian" he had failed to notice.

But of all Augustine's major works, the one which young barbarians are going to find most bizarre in its construction, I suggest, is the *De Doctrina Christiana*. Prof. Marrou has not retracted his views on the nature of this work. And it is in respect of it that with no little trepidation I would invite him "to sing a palinode". He is, I feel sure, altogether too good an Augustinian to receive this juvenile presumption of mine with Hieronymic irritation.

In his opinion the *De Doctrina Christiana* is a draft or sketch of a Christian culture; it presents us with a scheme for Christian education, with what we might call Augustine's Idea of a University. I would not deny that the elements of such a scheme can be drawn from the book, but I cannot believe that Augustine's purpose in writing it was to provide them. My first objection is that if this was his intention, then the charge must stand that the *De Doctrina Christiana* is a thoroughly malcomposed work, no more specially appropriate to this purpose than, say, the *Enchiridion* or the *De Catechizandis Rudibus* — or even the *De Trinitate*.

My second objection is that while Augustine, like Newman, had been professionally engaged in higher education before his

conversion, he never had an occasion like Newman's for writing a treatise on the principles of Christian education. But that the *De Doctrina Christiana* was written for a particular occasion, to meet a particular pastoral need, I think we may take for granted. Augustine was far too busy a bishop to write books "in the air".

I want to suggest that the *De Doctrina Christiana* was undertaken not only in response to a particular situation, but in response to a particular request from a particular person, Aurelius bishop of Carthage. This is of course no more than a guess, but one which I hope to show is not over-fanciful.

In *Letter 41*, which the Benedictine editors assign reasonably enough to the first few years of his episcopate, Augustine writes to congratulate Aurelius on having achieved his *sancta cogitatio* "about all our ordained brethren, and especially about the priests preaching to the people in your presence". What was the nature of Aurelius' achievement, which drew from Augustine the paean of rhetoric with which he continues the letter? I think we might say that it was nothing less than the official inauguration of the Catholic Church's revival in North Africa. We know from Possidius that it had not been customary in Africa for priests to preach and expound the gospel; we know from various remarks of Aurelius and other bishops recorded in the Acts of African Councils that there was an alarming shortage of trained and educated clergy in major orders. The fortunes of the Catholic party were in a very sorry way when Augustine was forcibly conscripted into their ranks by the shrewd congregation of Hippo. Here was an exceptional man indeed, and his bishop Valerius made quite exceptional use of him by getting him to do all his preaching for him. Now it seems to me that it was the great virtue of Aurelius, as primate of all Africa, that he harnessed Augustine's quite exceptional abilities to the fundamental task of raising the normal standard of clerical competence. Augustine's preaching while still only a priest had been an exception; Aurelius was determined to make it the beginning of a rule. Augustine had no sooner been ordained priest than he asked Valerius for leave of absence to fit himself for his duties by studying the scriptures (*Letter 21*). Aurelius was determined, one may suppose, that all clergy should be thus prepared for their duties before being raised to major orders. I suggest that his *sancta cogitatio*, his "holy plan about our ordained brethren", was the

provision for them of some sort of course of ecclesiastical study. Augustine's self-given ecclesiastical education remained an exception, but Aurelius' great design was to make it as far as possible into a model.

After an elaborate encomium of Aurelius' achievement — in so conservative and insular a country as Africa there had almost certainly been some stubborn opposition to his measures — Augustine goes on, in *Letter 41*, "We beg you . . . to order such of their sermons [the priests'] as you wish, written up and corrected, to be sent to us. For I too am not neglecting what you commanded me, and I am still waiting to know what your opinion is about the seven rules or keys of Tychonius, which I have often written to you about already." What was it that Aurelius had commissioned Augustine to do, something he was already getting on with, in connection with which he both wanted to know Aurelius' opinion about the rules of Tychonius, and to have copies of the maiden sermons preached by priests?

I suggest that he was engaged, at Aurelius' request, in writing a text-book or manual for use in training the clergy to teach and preach; in other words he was in the middle of the *De Doctrina Christiana*. I think we can even go further and say that when he wrote this letter he had got as far as the point at which he abandoned the work until he found it unfinished and completed it about 27 years later. He was well on in the third book, which was treating of the interpretation of the *signs* contained in scripture. He would soon be getting on to the fourth book, which would deal with the actual art of preaching, and for this he would find copies of the trial sermons of Aurelius' priests useful material. Before he started on that section however, he wanted to complete his third book by discussing Tychonius' seven rules of interpretation. But Tychonius was a Donatist; could his rules be incorporated into a Catholic text-book for training a clergy whose principal task of the moment would be conducting a polemic against the Donatists? Augustine was personally in favour, but junior bishop that he was, he would not take such a bold step without first consulting the primate of all Africa.

Perhaps Aurelius never answered, or perhaps he decided against Tychonius for the time being. And so Augustine laid the *De Doctrina Christiana* aside, and then forgot about it in the pressure of business until he was writing his *Retractions* all those years later. By that time the Donatist controversy was

practically dead. Augustine was an old man of world-wide prestige, who could make use of Tychonius the Donatist on his own authority without asking Aurelius' permission. So he set to and completed the work he had begun at Aurelius' request as a text-book for training clergy in their apostolic duties.

Against Prof. Marrou then I would say that the *De Doctrina Christiana* is not concerned with Christian education, but much more specifically with education in Christianity. More specifically still, it is intended to help the teachers of Christianity (*quos utilitati ecclesiasticae cupimus erudiri*, IV 4); *On How To Teach Christianity* is how I would translate the title. Christianity is pre-eminently taught by preaching; so the work leads up to the fourth book as to its goal. But Christian preaching is in terms of scripture; so the would-be preacher must first be taught how to interpret the Bible. And since some, if not most, of the clergy are always going to find interpreting the Bible a fearfully bewildering business, however many guides to it they are provided with, it is as well to begin this text-book by telling them beforehand the substance, the *res*, that they are going to find in the Bible. And then if necessary, if they find scripture too hard for them altogether, they can preach about these *res*, God and Christ, and faith, hope, and charity, without opening their Bibles at all.

If then there is any educational establishment which the *De Doctrina Christiana* prophetically envisages, I would say it is the seminary, not the university. And seminaries could do very much worse than use it as a text-book, even today.

Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates

B. LOHSE, Hamburg

Es ist bis heute nicht gelungen, in der Darstellung von Augustins Auffassung über den Staat eine gewisse Einheitlichkeit zu erreichen. In der Augustinforschung lassen sich im wesentlichen zwei Linien beobachten, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen. Nach Meinung der einen Gruppe von Gelehrten hat Augustin den Gedanken eines christlichen Staates vertreten. Wenn man Augustin auch nicht unmittelbar als den Ahnherrn mittelalterlicher Staatstheorien im Sinne des *corpus Christianum* ansieht, so glaubt man doch, daß Augustin eine gewisse Einheit von Romanitas und Christianitas vorgeschwebt habe, die ihren Ausdruck finde nicht nur in dem persönlichen christlichen Glauben einzelner Herrschergestalten, sondern auch in einer Verchristlichung des Staates und seiner Institutionen als solcher. Ganz anders hat Augustin nach Ansicht einer zweiten Gruppe von Gelehrten den irdischen Staat beurteilt. Sie hat sich vor allem an der scharfen Kritik orientiert, die Augustin in seinem großen Werk *De civitate Dei* dem Imperium Romanum hat zuteil werden lassen. Sie sieht darin mehr als bloße Apologetik, durch welche die heidnischen Vorwürfe gegen das Christentum nach dem Falle Roms im Jahre 410 abgewehrt werden sollten. Augustin habe vielmehr grundsätzlich auf den Gegensatz hinweisen wollen, der zwischen christlichem Glauben und weltlichem Machtstreben obwalte: während jener sich in Demut dem höchsten Gut entgegensenne, setze dieses hochmütig an die Stelle des letzten Zieles vorletzte Zwecke. Wenn Augustin auch gelegentlich staatliche Hilfe für die Kirche in Anspruch genommen habe, so sei das nicht sowohl seiner grundsätzlichen Beurteilung des Staates entsprungen, als vielmehr eine Konzession an die tatsächlichen Gegebenheiten gewesen, die ein Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche opportun erscheinen ließen.

Diese beiden Interpretationen von Augustins Beurteilung des Staates sind schon seit langem in der Augustinforschung vertreten worden. Um nur einige Beispiele aus älterer Zeit zu nennen, so ist vor allem H. Reuter Ende des vorigen Jahrhunderts für die zweite Deutung eingetreten. Demnach hat Augustin den irdischen Staat nur insoweit anerkannt, als er sich der Kirche, in welcher sich der Gottesstaat hier auf Erden darstellt, unterordnet. Von einem römischen Patriotismus hingegen habe Augustin nichts wissen wollen¹. Auch E. Troeltsch hat in seiner Darstellung der Soziallehren der christlichen Kirchen eine ähnliche Auffassung vertreten. Nach Troeltsch bleibt für Augustin der Staat stets „der Inbegriff der ‚Welt‘“. Lediglich insofern habe der Staat im Sinne Augustins positive Bedeutung, als er der Kirche eine volle und ungehemmte Tätigkeit ermögliche².

Vertreter der genannten ersten Interpretation sind früher etwa R. Seeberg und O. Schilling gewesen. R. Seeberg hat Augustins Beurteilung des Staates mit folgenden Worten wiedergegeben: „Was ihm (scil. Augustin) als Ideal vorschwebt, könnte man etwa als ‚christlichen Staat‘ bezeichnen“. Der Staat habe in der gesamten Antike „religiösen Charakter“ besessen. Das gelte noch, wenn auch in eingeschränktem Maße, für Augustin. Seinen Ausdruck habe dieser religiös-christliche Charakter des Staates im augustinischen Verständnis vor allem in einer christlichen Gesetzgebung finden sollen³. Etwas vorsichtiger hat sich O. Schilling ausgesprochen. In seiner gründlichen Untersuchung über *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, die freilich Augustins Beurteilung des Staates zu stark der thomistisch-naturrechtlichen Auffassung annähert, redet zwar auch er von einem christlichen Staat. Allein, er findet doch, daß Augustin in erster Linie eine Bekehrung der Einzelnen zu einem wirklich christlichen Handeln im Auge gehabt habe. Demgegenüber sei das Ziel einer inneren „Umwandlung des ganzen Staatswesens“ und seiner Institutionen als solcher für Augustin in den Hintergrund getreten⁴.

¹ H. Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha 1887, S. 141 ff. 390. Mit gewissen Einschränkungen spricht freilich auch Reuter bei Augustin gelegentlich von einem christlichen Staat.

² E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften Bd. 1, Tübingen 1919, S. 170.

³ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, 4. Aufl., Darmstadt 1953, S. 479 f.

⁴ O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg 1910, S. 94. — Ähnlich auch G. Combès, *La Doctrine Politique de St. Augustin*,

Die neuere Debatte über Augustins Beurteilung des Staates ist wesentlich durch Kamlahs Untersuchungen über „Christentum und Geschichtlichkeit“ bestimmt worden¹. Zwar läßt Kamlahs Arbeit öfter eine hinreichende Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Umstände vermissen. Sie ist auch im Einzelnen nicht frei von Fehlurteilen. Aber Kamlah kommt doch das Verdienst zu, nachdrücklich auf den eschatologischen Charakter der Kirche und ihre Zugehörigkeit zur *civitas Dei* hingewiesen zu haben. Von da aus sei Augustin alles andere als der Vorbereiter der mittelalterlichen Theorien über Staat und Kirche. Vielmehr stehe die eschatologische Existenz der Kirche als der *civitas Dei peregrinans* in schroffem Widerspruch zur staatlichen Selbstbehauptung. Rom sei für Augustin die *civitas terrena* schlechthin. Die ewige *patria* des Christen und die irdische *patria* des Römers stünden in ausschließendem Gegensatz zueinander. F. G. Maier hat in seinem Buch *Augustin und das antike Rom* diese Deutung Kamlahs aufgenommen und sie näher zu begründen gesucht, ihr freilich auch eine andere Tendenz verliehen, indem er Kamlahs These, die „ursprünglich als Argument gegen das Christentum gemeint war“, . . . nunmehr „gegen die Formen staatlicher Selbstbehauptung“ kehrt, wie R. Lorenz in seiner Rezension des Maierschen Buches treffend gesagt hat². An einen christlichen Staat habe Augustin zu keiner Zeit gedacht³.

Schien es eine Zeit lang, als ob Kamlahs Interpretation das Feld behaupten würde, so hat ihr J. Straub lebhaft widersprochen⁴. Straub hat auf eine Reihe von Stellen hingewiesen, an denen Augustin für eine Erneuerung des römischen Reiches eintritt oder auch darlegt, daß die Christen gerade diejenige

Paris 1927, S. 109ff., bes. S. 112: «L'Etat chrétien, en effet, n'est pas celui où le Christ règne extérieurement sur la nation par les représentants de son culte; c'est celui où il règne intérieurement dans la conscience du chef, des magistrats et de tous les citoyens.»

¹ W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart/Köln 1951.

² R. Lorenz, *Theologische Literaturzeitung* 82, 1957, 277.

³ F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, S. 37, Anm. 4.

⁴ J. Straub, *Augustins Sorge um die regeneratio imperii*, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 73, 1954, 36ff. Cf. auch E. von Ivánka, *Römische Ideologie in der „Civitas Dei“*, *Augustinus Magister*, Bd. 3, Paris 1954, S. 411ff. — Der Aufsatz von H.-J. Diesner, *Der römische „Imperialismus“ im Urteil Augustins*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald* 1, 1951/52, 106ff., enthält für unsere Fragestellung nichts Wichtiges.

Tugenden besitzen, die für die Erhaltung des Staates notwendig sind. Allein, Straub ist noch sehr viel weiter gegangen. Nach Straub hat sich Augustin nicht nur um eine *renovatio*, sondern auch um eine *regeneratio* des Reiches im christlichen Sinne des Wortes bemüht. Ja, Augustin habe eine Verchristlichung des Staates für möglich gehalten. Daher sei zu unterscheiden „zwischen dem heidnischen Rom“, dem die Kritik Augustins gelte, „und dem Reich der *Christiana tempora*“, für dessen Erneuerung Augustin sich eingesetzt habe¹.

Dieser knappe Überblick über die Interpretation von Augustins Beurteilung des Staates erweckt den etwas deprimierenden Eindruck, als ob sich die Debatte im Kreis bewege. Gewiß sind in den letzten Jahrzehnten manche Fortschritte erzielt worden. Vor allem hat Kamlah neue Gesichtspunkte in die Diskussion gebracht. Aber die Grundpositionen der verschiedenen Deutungen haben sich seit dem Ende des letzten Jahrhunderts nicht verändert. Neue Quellen sind nicht erschlossen worden. Beide Gruppen von Forschern kennen durchaus die Belege, auf die sich jeweils die Gegenseite beruft. Die Unterschiede in der Deutung von Augustins Staatsauffassung erklären sich weithin dadurch, daß beide Seiten die vorhandenen Aussagen Augustins in das Gesamtbild einordnen, das sie von der augustininischen Theologie haben. Entsprechend werden die einen oder anderen Äußerungen je nach der allgemeinen Tendenz, die man in Augustins Beurteilung des Staates meint finden zu können, interpretiert.

Merkwürdigerweise ist in der Debatte jedoch eine Frage bisher noch nicht aufgeworfen worden, nämlich die: ob sich in Augustins Beurteilung des Staates eine Wandlung feststellen läßt. Die Diskussion hat sich überwiegend auf *De civitate Dei* sowie auf die Briefe und Predigten konzentriert, die Augustin in der Zeit nach 410 gehalten hat. Den jungen Augustin hat man dabei fast ganz übersehen. Lediglich Maier hat auch einige Äußerungen Augustins aus der Zeit um 400 herangezogen, ihnen freilich, wie noch zu zeigen sein wird, eine ungenügende Deutung zuteil werden lassen sowie auch andere einschlägige Aussagen aus der Frühzeit unbeachtet gelassen.

Wir wollen daher im Folgenden zunächst versuchen, ein Bild von der Beurteilung des Staates durch den jungen Augustin in der Zeit um das Jahr 400 zu geben. Ein solcher Versuch ist

¹ J. Straub, op. cit., S. 45.

freilich mit der Schwierigkeit behaftet, daß sich bei dem jungen Augustin nur sehr vereinzelte Aussagen über den Staat finden. Gleichwohl hat es den Anschein, daß sich aus ihnen doch zumindest die Richtung ablesen läßt, in der Augustin in seiner Frühzeit über den Staat gedacht hat. Alsdann sollen diese Äußerungen aus der Frühzeit mit einigen Aussagen aus der ersten Zeit nach 410 und weiterhin mit einigen Gedanken aus *De civitate Dei* sowie anderen späteren Schriften verglichen werden. Dabei wird sich, wie wir meinen, ergeben, daß Augustin hinsichtlich seiner Beurteilung des Staates eine Wandlung durchgemacht hat. Darauf wird dieser Befund zu vergleichen sein mit dem, was sich in anderer Hinsicht über Wandlungen und Entwicklungen in der Theologie Augustins beobachten läßt. Schließlich ist zu fragen, von welcher Seite der junge Augustin in seiner Beurteilung des Staates beeinflußt worden ist.

I.

Eine Reihe wichtiger Aussagen zum Problem des Staates findet sich in *De catechizandis rudibus*. In dem zweiten Teil dieser wahrscheinlich im Jahre 400 verfaßten Schrift teilt Augustin bekanntlich eine längere Musterkatechese mit, in welcher er erstmalig seine *civitas*-Konzeption darlegt. Dabei geht er mehrfach auf die Frage der irdischen Ordnung und ihres Verhältnisses zur Kirche ein.

So heißt es an einer Stelle, daß irdische Könige die Götzen, um deretwillen sie die Christen verfolgten, verlassen haben, den einen wahren Gott und Herrn Jesus Christus anerkannt haben und ihn jetzt verehren¹. Durch solche Könige ist der Kirche ein freilich nur zeitlicher Friede geschenkt worden, so daß sie in geistlicher Weise Häuser bauen sowie Gärten und Weinberge anlegen kann². Augustin dürfte hier vor allem Konstantin im Auge haben, aber auch etwa Theodosius. Dankbar erkennt er nicht nur die Bekehrung der Herrscher selbst an, sondern auch

¹ De cat. rud. 21, 37 ed. G. Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften I 4, 3. Aufl., Tübingen 1934, p. 44, 7ff. *Ex cuius captivitatis (scil. Babyloniae) occasione ipsi etiam terreni reges desertis idolis, pro quibus persequabantur Christianos, unum verum deum et Christum dominum cognoverunt et colunt.*

² Ebd. p. 44, 17ff. *per ipsos (scil. reges, cf. Anm. 1) data pax est ecclesiae, quamvis temporalis, tranquillitas temporalis ad aedificandas spiritaliter domos et plantandos hortos et vineas.*

die dadurch der Kirche verliehenen neuen Möglichkeiten. Zwar ist der Friede, in dem die Kirche jetzt wirken kann, ein vergänglicher, aber Augustin verrät doch mit keinem Wort, daß dieser Friede möglicherweise in absehbarer Zeit vorübergehen könnte.

Maier hat diese Stelle dahingehend interpretiert, daß er feststellt: „Von einer Christianisierung des Staates ist damit nicht die Rede. Die Beziehung zwischen beiden Gemeinschaften (scil. Staat und Kirche) liegt rein personal im glaubenden Herrscher; der im Wesen beider Gruppen eschatologisch begründete Gegensatz ist historisch nie aufzuheben“¹. Allein, wir gewinnen von der Staatsauffassung des jungen Augustin doch ein etwas anderes Bild, wenn wir eine zweite Stelle aus *De catechizandis rudibus* heranziehen, die Maier übersehen hat. Hier sagt Augustin: „Als in allen Ländern zahllose Märtyrer für die Wahrheit ihres Glaubens starben, gaben endlich auch die sie verfolgenden Reiche nach und wurden, nachdem der Nacken ihres Hochmuts gebrochen war, zu der Erkenntnis und Verehrung Christi bekehrt“². Hier ist nicht von einem *converti* lediglich der *reges* die Rede, sondern von einem *converti* der *regna* als solcher. *Regnum* bedeutet bei Augustin zumeist das Reich³ bzw. auch den Staat. Zwar kann es auch den Sinn von Herrschaft haben, dann steht es aber stets im Singular⁴. Im Plural und sehr oft auch im Singular bezeichnet es vielmehr in der Regel – ähnlich wie die Begriffe *res publica* oder *imperium* – nicht sowohl eine Personengemeinschaft als vielmehr eine Institution. Augustin hat denn auch später in *De civitate Dei* ausdrücklich zwischen *populus* und *res populi* unterschieden⁵. Dabei gehört *regnum* auf die Seite der *res populi*. Offenbar denkt Augustin daher in *De catechizandis rudibus* an mehr als nur an eine Bekehrung bestimmter

¹ F. G. Maier, op. cit., S. 37.

² De cat. rud. 24, 44, p. 50, 17ff. *Quibus* (scil. die Märtyrer) *per omnes terras innumerabiliter pro fidei veritate morientibus, etiam ipsa persequentia regna cesserunt et ad Christum cognoscendum atque venerandum fracta superbiae cervice conversa sunt.*

³ Cf. z. B. De cat. rud. 20, 36, p. 42, 20f. *in illo terreno regno populi Israel maxime eminuit rex David; cf. de consensu evangelistarum* 1, 12, 19 (PL 34, 1051) Gott gibt die temporalia regna, wem er will; *de civ. Dei* 4, 4 (CC 47, 101, 1f.) *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*

⁴ Cf. z. B. De cat. rud. 23, 42, p. 49, 3f. . . . *temporalia beneficia terrenumque regnum desiderantes a deo . . .*

⁵ De civ. Dei 19, 24 (CC 48, 695, 1ff. 9ff.).

Menschen, nämlich auch an eine Verchristlichung des Reiches als solchen. Leider läßt Augustin es bei dieser kurzen Bemerkung bewenden. So bleibt unklar, was alles unter den Begriff des *converti* der *regna* fällt. Immerhin läßt sich vermuten, daß Augustin dabei vor allem die Gesetzgebung des Staates im Auge gehabt hat. Denn die *regna* waren ja als *persequentia* gekennzeichnet, die Verfolgung aber kam in den Gesetzen des Reiches zum Ausdruck. Das *converti* muß sich daher in neuen Gesetzen aussprechen. Darüber hinaus aber dürfte der ganz allgemein gehaltene Ausdruck, daß die *regna* zur Erkenntnis und Verehrung Christi bekehrt worden sind, an die verschiedensten staatlichen Ordnungen und Einrichtungen denken lassen. Daraus ergibt sich aber auch zwangsläufig, daß ein solcher zum christlichen Glauben bekehrter Staat für die Kirche besondere Bedeutung hat.

Weitere Belege für die Staatsauffassung des jungen Augustin finden sich in seiner ebenfalls wohl im Jahre 400 verfaßten Schrift *De consensu evangelistarum*. Dort setzt sich Augustin einmal mit den — wie er sagt — wenigen Heiden auseinander, die es noch gibt, und weist sie darauf hin, daß der Gott Israels durch das Evangelium Christi in der Gegenwart allenthalben die Götzenbilder der Heiden zerstört; so hat Gott auch das Imperium Romanum durch Christus, den König, seinem Namen unterworfen und es bekehrt, um die Götzenbilder zu beseitigen¹. Auch hier spricht Augustin also davon, daß das römische Reich als solches bekehrt worden ist. Offenbar nimmt also unter den *regna*, die Gott zum christlichen Glauben bekehrt hat, das römische Reich einen bevorzugten Platz ein. Jedenfalls zeigt sich in dieser Bekehrung des römischen Reiches, wie Augustin in derselben Schrift an anderer Stelle ausführt, die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen über das Herzukommen der Heiden zum Volk Gottes². Die Propheten haben geweissagt, daß

¹ *De consensu evangelistarum* 1, 14, 21 (PL 34, 1051f.) *per Christi evangelium . . . nunc ipse Deus Israel ubique delet idola gentium . . . Ita et regnum sacerdotumque propheticae gentis abstulit (scil. Deus), quia iam qui per eam promittebatur, advenerat; et Romanum imperium, a quo gens illa victa est, per Christum regem suo nomini subiugavit, atque ad evertenda idola, propter quorum honorem sacra eius recepta non erant, christianae fidei robore ac devotione convertit.*

² *Ebd.* 1, 26, 40 (PL 34, 1060) *Neque enim temporibus christianis, sed tanto ante praedictum est, quod per Christianos impleatur . . . Ecce nunc fit, ecce nunc gentes ab extremo terrae veniunt ad Christum ita dicentes (cf. Jerem. 16, 19), et simulacra frangentes.*

einst in den *Christiana tempora* die Heiden sich von ihren Götzenbildern abwenden und dem wahren Gott zukehren werden, und das ist jetzt Wirklichkeit geworden¹.

Allein, Augustin hat schon in seiner Frühzeit durchaus die Grenzen gesehen, die der staatlichen Gewalt auch in einem christlichen Staat gezogen sind. Wiederholt führt er, wenn er auf das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zu sprechen kommt, Röm. 13 an. Bezeichnenderweise sieht er in der Mahnung des Apostels Paulus, daß jedermann der Obrigkeit untertan sein soll, einen Hinweis auf die Knechtsgestalt, die der Kirche hier auf Erden eigen ist. Freilich hat Augustin gerade in diesem Punkte bereits in der Zeit vor 400 manche Wandlungen durchgemacht. In *De vera religione*, wohl 390 geschrieben, sieht er in der gegenüber dem Staat geforderten Gehorsamsleistung lediglich eine *servitus corporis*, nicht jedoch eine *servitus animae*². In der etwa 394/395 verfaßten Schrift *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* findet Augustin in Stellen wie Röm. 13 eine Abwehr gegen ein Mißverständnis der christlichen Freiheit: Paulus will vor der *superbia* warnen, und darum hat jeder, solange er in diesem Leben weilt, den ihm gesetzten Autoritäten zu gehorchen. Stellte Augustin in *De vera religione* die Knechtschaft der Seele der Knechtschaft des Leibes entgegen, so stehen sich hier nunmehr der von Menschen und der von Gott geforderte Gehorsam gegenüber: nur im Konfliktfall ist dem Staat der Gehorsam zu verweigern, im übrigen aber ist die Autorität des Staates durchaus anzuerkennen³. In *De catechizandis rudibus* dagegen heißt es, daß die babylonische Gefangen-

¹ Ebd. I, 16, 24 (PL 34, 1052) u. ö.

² *De vera religione* 55, 111 (PL 34, 171) *Quare si omnibus potestatibus, quae dantur hominibus ad regendam rempublicam, pro nostro vinculo subditi sumus, reddentes Caesari quod Caesaris est, et Deo quod Dei est, non est metuendum ne hoc post mortem nostram aliquis exigat. Et aliud est servitus animae, aliud servitus corporis.*

³ *Expositio quarund. propos. ex Epist. ad Rom.* 72 (PL 35, 2083f.), cf. auch *Confessiones* 3, 8, 15 ed. J. Bernhart, München 1955, S. 122 *Si enim regi licet in civitate, cui regnat, iubere aliquid, quod neque ante illum quisquam nec ipse umquam iusserat, et non contra societatem civitatis eius obtemperatur, immo contra societatem non obtemperatur — generale quippe pactum est societatis humanae oboedire regibus suis — quanto magis deo regnatori universae creaturae suae ad ea quae iusserit sine dubitatione serviendum est! Sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad oboediendum praeponitur, ita deus omnibus.* S. dazu Th. M. Parker, *St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty*, Augustinus Magister, Bd. 2, Paris 1954, S. 951 ff.

schaft ein Sinnbild dafür sei, daß die Kirche Christi in allen ihren Heiligen, welche Bürger des himmlischen Jerusalem sind, unter den Königen dieser Welt werde dienen müssen¹. Zum Beleg für diese Auffassung zitiert Augustin unmittelbar nach dieser Feststellung Röm. 13,1, daß jedermann der Obrigkeit untertan sein soll. Damit hat Augustins Auslegung der neutestamentlichen Aussagen über den Gehorsam gegenüber der irdischen Obrigkeit eine bedeutsame Wandlung erfahren. An die Stelle einer auf das Individuum Bezug nehmenden Exegese ist in der Auslegung die Kirche als solche getreten, die sich hier auf Erden irdischen Gewalten beugen muß. Das ist jedoch keineswegs nur Knechtschaft. Vielmehr erfährt die Kirche von seiten des Staates auch viel Gutes, wie Augustin ja gerade in *De catechizandis rudibus*, worauf wir schon hingewiesen haben, ausführt.

Wir können daraus schließen, daß Augustin in den letzten Jahren vor 400 angefangen hat, in der Beziehung zwischen Staat und Kirche einen Ausdruck für die gegenwärtige Knechtsgestalt der Kirche zu finden. Dabei ist es jedoch nicht so, wie Maier vermutet hat, daß Augustin diese Knechtsgestalt als wesentlich durch Rom bedingt ansieht². Von einer Kritik oder einer abwertenden Stellungnahme gegenüber Rom findet sich weder in *De catechizandis rudibus* noch in den anderen Frühschriften Augustins aus dieser Zeit irgend etwas. Was an kritischen oder limitierenden Aussagen begegnet, ist vielmehr allgemein gehalten und lediglich in das Schema der Kategorien Vergänglich — Unvergänglich einzuordnen.

Abschließend können wir über die Staatsauffassung Augustins um die Zeit von 400 feststellen, daß für Augustin der Staat ein zeitliches Gut ist, das allerdings nur dann seinen Wert hat, wenn es frei von *superbia* ist; daß Augustin nicht nur mit einer Bekehrung einzelner Menschen im Staate rechnet, sondern auch mit einer Christianisierung des Staates als solchen; daß diese Christianisierung des Staates insbesondere im römischen Reich Wirklichkeit geworden ist und daß in diesem Ereignis prophetische Verheißungen ihre Erfüllung gefunden haben. Demnach dürfte sich die Bedeutung, die das römische Reich für die christliche Kirche hat, nicht darin erschöpfen, daß einzelne Menschen, ins-

¹ De cat. rud. 21, 37, p. 43, 16ff. *Hoc autem totum* (scil. die babylonische Gefangenschaft) *figurate significabat ecclesiam Christi in omnibus sanctis eius, qui sunt cives Ierusalem caelestis, servitutam fuisse sub regibus huius saeculi.*

² F. G. Maier, op. cit., S. 37f.

besondere auch die Kaiser, Christen geworden sind. Vielmehr befindet sich das christlich gewordene römische Reich in großer Nähe zur Kirche: insofern es christlich ist, gehört es selbst mit zur Kirche und gehört auch die Kirche mit zum Reich.

Gewiß sind es auf das Ganze gesehen nur vereinzelte Aussagen, die sich den Frühschriften entnehmen ließen. Immerhin zeigen doch die in mehreren Schriften bezeugenden Äußerungen die Richtung an, in der Augustin damals gedacht hat. Wenn er nicht ausführlicher über den Staat gesprochen hat, so liegt das daran, daß der Staat für ihn damals noch nicht zum Problem geworden ist. Gerade diese Tatsache aber ist außerordentlich bezeichnend und dürfte eine Bestätigung dafür sein, daß wir die wenigen Aussagen des jungen Augustin über den Staat nicht überinterpretiert haben. Nichts deutet auf die umfassende Kritik hin, die Augustin später am Imperium Romanum üben sollte.

II.

Ganz anders lauten schon die ersten Äußerungen Augustins nach der Eroberung Roms. Das tritt bereits in dem berühmten *Sermo* 105 aus dem Jahre 410 zutage, den Augustin unmittelbar unter dem Eindruck der grauenhaften Ereignisse in Rom gehalten hat. Maier und Straub haben gerade über diese Predigt ihre Kontroverse geführt. Während Maier in ihr vor allem einen Versuch Augustins sieht, den „Blick des Christen vom irdischen Patriotismus als etwas Unwesentlichem auf ewige Dinge“ hinzulenken¹, hat Straub mit Recht darauf hingewiesen, daß Augustin sich gerade in dieser Predigt um eine Erneuerung des römischen Reiches besorgt zeigt². Augustin sagt: „Geblieden ist der Staat, der uns auf fleischliche Weise hervorgebracht hat. Dank sei Gott dafür! Wenn er doch auch auf geistliche Weise (scil. neu) geschaffen und mit uns in die Ewigkeit hinübergehen würde!“³. Straub spricht im Blick auf diese Stelle davon, daß nicht nur wir alle „durch die Taufe zu Gliedern der Gottesgemeinde werden können“, sondern daß „auch im übertragenen Sinn ein Staat, ein Reich getauft werden“ kann⁴. Betrachtet

¹ F. G. Maier, op. cit., S. 61.

² J. Straub, op. cit., S. 56.

³ *Sermo* 105, 7, 9 (PL 38, 622) *Manet civitas quae nos carnaliter genuit. Deo gratias. Utinam et spiritualiter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem. Si non manet civitas quae nos carnaliter genuit, manet quae nos spiritualiter genuit.*

⁴ J. Straub, op. cit., S. 56.

man Augustins Äußerung in dieser Predigt lediglich für sich, so könnte diese Interpretation als gerechtfertigt erscheinen. Ganz anders stellt sich die Sache jedoch dar, wenn man diese Äußerung auf dem Hintergrund der Aussagen des jungen Augustin sieht. Denn dann zeigt sich, daß Augustin hinsichtlich seiner Beurteilung des Staates in der Zwischenzeit eine Wandlung durchgemacht haben muß. Während Augustin in der Frühzeit dachte, daß irdische Staaten wirklich als solche verchristlicht werden können, und von der Christianisierung mancher *regna* als von einem abgeschlossenen Prozeß sprechen konnte, äußert er jetzt nur mehr den Wunsch, daß das römische Reich doch auf geistliche Weise neu geschaffen werden möge. Das, was dem jungen Augustin in der Gegenwart bereits verwirklicht schien, ist jetzt lediglich eine Hoffnung für die Zukunft. Berücksichtigt man diesen Zusammenhang, dann gewinnt die Aussage in dieser Predigt geradezu einen irrealen Sinn: *utinam* — wenn es doch geschehen möchte, daß der irdische Staat geistlich erneuert würde! Nichts deutet darauf hin, daß Augustin glaubt, dieser Wunsch könne in Erfüllung gehen.

In dieselbe Richtung weisen auch andere Äußerungen Augustins in dieser Predigt. So erinnert der Bischof seine Gemeinde daran, daß irdische Reiche sich ständig wandeln, daß aber der kommen wird, dessen *regnum* kein Ende haben wird¹. Oder Augustin sagt, daß Gott darum irdischem Glück Bitteres beimischt, damit eine andere *felicitas* gesucht werde, die nicht trügt, daß aber der *mundus* stets versucht, sich von Gott abzuwenden und sich zurückzukehren (*retro convertere*)². Dem heidnischen Vorwurf, daß in den *Christiana tempora* alles zugrundegehe, begegnet Augustin mit der Feststellung, daß Gott nicht verheißen hat, daß diese Dinge nicht zugrundegehen werden.

Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen, die Augustin in der *Enarratio* zu Ps. 51 macht, die nach S. Zarb auf Januar 413 zu datieren ist³. Einmal findet sich

¹ Sermo 105, 7, 9 (PL 38, 622) *Habent mutationes terrena regna: veniet ille de quo dictum est, Et regni eius non erit finis* (Luc. 1, 33).

² Sermo 105, 6, 8 (PL 38, 621) *Ideo enim Deus felicitatibus terrenis amaritudines miscet, ut alia quaeratur felicitas, cuius dulcedo non est fallax: et de ipsis amaritudinibus conatur mundus avertere ab eo quod intendis in anteriora, et retro convertere*.

³ S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valetta (Malta) 1948; zit. nach CC 38, p. XVII.

hier der Gedanke, daß der irdische Staat der *civitas terrena* zuzählen ist, und zwar gilt das auch von dem römischen Reich unter den christlichen Kaisern¹. Zweifellos ist das weder damals noch später alles gewesen, was Augustin über den irdischen Staat zu sagen hatte. Augustin konnte auch in den Jahren nach 410 viel Positives über die Aufgaben des irdischen Staates sagen, wie er sich auch in praktischer Hinsicht z. B. in der Zeit des Vandaleneinfalles die Verteidigung des römischen Reiches hat angelegen sein lassen. Das soll durchaus nicht verkannt werden. Aber die Einordnung des irdischen Staates in die *civitas terrena* bleibt doch bestehen. Augustin hat nunmehr einen absoluten und einen relativen Maßstab, mit dem er den Staat beurteilt. Mit absolutem Maßstab gemessen, fällt auch das römische Reich, in dem christliche Herrscher regieren, unter das Verdikt, zur *civitas terrena* zu gehören. Relativ betrachtet, stellt der irdische Staat gleichwohl ein Gut dar, das auch für die *civitas caelestis peregrinans* positive Bedeutung haben kann.

Nicht minder wichtig ist ein anderer Gedanke, den Augustin ebenfalls in der *Enarratio* zu Ps. 51 äußert. Er sagt dort: „In dieser Welt sind beide Reiche miteinander vermischt; der Leib des irdischen Reiches und der Leib des himmlischen Reiches sind untereinander vermischt. Das himmlische Reich seufzt unter den Bürgern des irdischen Reiches, und zuweilen — denn auch das darf nicht verschwiegen werden — zwingt das irdische Reich die Bürger des himmlischen Reiches gleichsam zur Fronknechtschaft, wie auch das himmlische Reich (scil. zuweilen) die Bürger des irdischen Reiches zur Fronknechtschaft zwingt“². Sehr interessant ist die Interpretation, die Augustin selbst dieser Aussage kurz darauf gibt. Was das Erste betrifft — die Fronknechtschaft, zu der der irdische Staat Bürger des Gottesreiches zwingt —, so weist Augustin auf Joseph in Ägypten sowie auf Daniel hin, die beide in fremdem Lande die *negotia regis* zu besorgen hatten und insofern Knechtsdienste leisten mußten. Für das Zweite — nämlich die Fronknechtschaft, zu der das himmlische Reich Bürger des irdischen Reiches zwingt — zitiert

¹ Enarr. in Ps. 51, 4. 6 (CC 39, 625ff.).

² Enarr. in Ps. 51, 4 (CC 39, 625, 10ff.) *in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt; corpus regni terreni, et corpus regni caelestis commixtum est. Regnum caeleste gemit inter cives regni terreni, et aliquando (nam et hoc tacendum non est) quodammodo regnum terrenum angariat cives regni caelorum, et regnum caeleste angariat cives regni terreni.*

Augustin das Wort des Apostels Paulus Phil. 1,15ff., daß einige Christus nur aus Neid verkündigen und nicht aus guter Meinung. Es sind also auch an dieser Stelle nicht die Institutionen als solche, die der *civitas caelestis* auf Erden Fronknechtschaft leisten müssen, sondern lediglich einzelne Personen.

III.

Die Linien, die wir in *Sermo* 105 und *Enarratio* 51 festgestellt haben, sind von Augustin dann in seinem großen Werk *De civitate Dei* kräftig ausgezogen worden. Wir wollen nunmehr zum Vergleich mit den Aussagen des jungen Augustin über den Staat einige Gedanken aus *De civitate Dei* und anderen zeitgenössischen Schriften Augustins heranziehen.

Zweifellos stellt auch für den alten Augustin die Wendung, die in der Politik des Reiches mit Konstantins Übertritt zum Christentum begonnen hat, ein sehr bedeutsames Ereignis dar. Das zeigt sich in verschiedener Hinsicht. Beispielsweise redet Augustin auch später von *Imperatores Christiani*¹. Oder er betont, daß im Gegensatz zu der Zeit der Apostel in der Gegenwart die weltlichen Herrscher dem Herrn dienen². Wie dieser dem Herrn geleistete Dienst der führenden Männer im Staate aussieht, darüber geben die Mahnungen Aufschluß, die Augustin an einige Staatsmänner gerichtet hat. In seiner 414 verfaßten *ep.* 155 mahnt Augustin Makedonius, den Prokonsul Afrikas und Nachfolger des hingerichteten Marcellinus, er solle sich nicht damit begnügen, sich um das leibliche Wohl seiner Schutzbefohlenen zu kümmern; dann sei seine Tugend nicht wahrhaftig und jene hätten keine wahre Glückseligkeit. Als Staatsmann dürfe er nicht glauben, daß es ihn nichts angehe, wozu die Menschen die Ruhe, die er ihnen verschafft, benützen; d. h. er solle sich darum kümmern, daß sie den wahren Gott anbeten³. Oder Augustin hat später den General Bonifatius ermahnt, er solle nicht den Staatsdienst verlassen und in ein Kloster gehen, wie er es vorhatte, da er im Staatsdienst der Kirche Gottes von größerem Nutzen sei⁴. Oder Augustin äußert in *ep.* 138, daß die Christen sich der irdischen Tugenden nicht nur um des Staates willen

¹ Z. B. *ep.* 138, 3, 16 (CSEL 44, 142, 4); *ep.* 185, 2, 6 (CSEL 57, 5, 15).

² *Ep.* 185, 5, 20 (CSEL 57, 18, 10ff.) *Cum itaque nondum reges domino servirent temporibus apostolorum, sed adhuc meditentur inania adversus eum et adversus Christum eius . . .*

³ *Ep.* 155, 3, 10 (CSEL 44, 440, 3ff.).

⁴ *Ep.* 220, 3 (CSEL 57, 433, 2ff.).

befleißigen, sondern auch um das ewige Heil zu erlangen¹. Mit Recht hat Straub auf eine Stelle desselben Briefes die Aufmerksamkeit gelenkt, wo Augustin mit Nachdruck darauf hinweist, daß die *doctrina Christi* der *res publica* nicht entgegengesetzt sei². Ja, der alte Augustin hat sich manchmal noch schärfer über den Wandel ausgesprochen, der im 4. Jahrhundert mit dem römischen Reich vor sich gegangen ist. Hatte Augustin schon in seiner Frühzeit öfter von den *Christiana tempora* geredet³, so findet sich diese Terminologie auch später noch bei Augustin⁴. Oder Augustin spricht etwa davon, daß sich die Häretiker zu Unrecht über die Bedrängnis beschwerten, die sie von den *potestates Christianae* zu leiden haben, da es sich nur um eine körperliche Bedrängnis handle. Wie sollten die *potestates* zudem, wenn sie anders handelten, Gott für ihr *imperium* Rechenenschaft ableisten?⁵ Gerade dieser letzte Satz zeigt jedoch, daß unter den *potestates* nicht irgendwelche Institutionen, sondern die Herrscher selbst zu verstehen sind. Oder Augustin kann sagen, daß durch Christi Kommen die Welt eine andere geworden sei⁶ oder daß das römische Reich durch Gottes Gnade christlich sei⁷.

¹ Ep. 138, 3, 17 (CSEL 44, 144, 6ff.).

² Ep. 138, 2, 15 (CSEL 44, 141, 16ff.) *proinde, qui doctrinam Christi adversam dicunt esse rei publicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christiana, et audeant eam dicere adversam esse rei publicae, immo vero dubitant confiteri magnam, si ei obtemperetur, salutem esse rei publicae. Cf. Straub, op. cit., S. 44.*

³ Cf. z. B. De vera rel. 3, 3 (PL 34, 123).

⁴ Cf. z. B. Sermo 105, 6, 8 (PL 38, 622); ep. 111, 2 (CSEL 34, 645, 2); De civ. Dei 1, 1 (CC 47, 2, 19f.); 1, 7 ebd. p. 6, 10 (*Christianum tempus*) u. ö.

⁵ Tract. in Joh. Ev. 11, 14 (CC 36, 119, 1 ff.) *Mirantur autem* (scil. die Häretiker, bes. die Donatisten) *quia commoventur potestates christianae adversus detestandos dissipatores ecclesiae. Non ergo moverentur? Et quomodo redderent rationem de imperio suo Deo? Intendat Caritas vestra quid dicam, quia pertinet hoc ad reges saeculi christianos, ut temporibus suis pacatam velint matrem suam ecclesiam, unde spiritualiter nati sunt.* Von dieser Grundkonzeption her sind auch Äußerungen zu verstehen wie ep. 93, 5, 19 (CSEL 34, 464, 13f.) *immo serviant reges terrae Christo, etiam leges ferendo pro Christo.*

⁶ Sermo 96, 6, 6 (PL 38, 587) *Christus autem venit . . . Et factus est alter mundus; cf. ep. 185, 4, 16 (CSEL 57, 15, 7), wo Augustin von dem orbis christianus spricht.*

⁷ De gratia Christi et de peccato originali 2, 17, 18 (PL 44, 394) *Romanum Imperium, quod Deo propitio christianum est.*

Solche Äußerungen scheinen in die Nähe der Aussagen von Augustins Frühzeit zu führen. Allein, es gibt hier doch bestimmte Unterschiede, die man nicht außer Acht lassen darf. Einmal ist etwa der Begriff der *Christiana tempora* im übertragenen Sinne zu verstehen. In einer Predigt sagt Augustin: „Laßt uns gut leben, dann sind auch die Zeiten gut. Wir sind die Zeiten: wie wir beschaffen sind, so sind auch die Zeiten beschaffen“¹. Sodann findet sich öfter gerade an Stellen, wo Augustin z. B. von „christlichen Zeiten“ redet, eine Kritik an der Welt. So etwa in *ep.* 111, wo es heißt, daß in den *Christiana tempora* die Welt dem Knecht nach Luk. 12,47f. gleicht, der den Willen seines Herrn kennt, gleichwohl aber Strafwürdiges tut². Doch abgesehen von solchen Einzelbeobachtungen ist vor allem auf eines hinzuweisen: so weit ich sehe, begegnet bei dem alten Augustin nirgends die Redeweise, daß ganze Reiche zur Erkenntnis und Verehrung Christi bekehrt worden sind oder daß Gott das Imperium Romanum seinem Namen unterworfen und es bekehrt hat, wie Augustin es in seiner Frühzeit behauptet hatte, beide Male unter Verwertung des Begriffes *convertere*. Es dürfte nicht genügen, zwischen den Frühschriften und den Werken nach 410 lediglich eine Wandlung der Ausdrucksweise anzunehmen. Vielmehr muß auch eine Wandlung in Augustins Staatsauffassung als solcher vor sich gegangen sein. Das zeigt sich übrigens auch daran, daß der alte Augustin sich sehr viel vorsichtiger ausdrückt, wenn er von der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in der Gegenwart redet. Wir hatten darauf hingewiesen, daß der junge Augustin im Blick auf Jerem. 16,19 die Verheißungen des Alten Testamentes über das Herzukommen der Heiden in der Bekehrung des Imperium Romanum erfüllt sah³. Sehr viel nüchterner spricht Augustin in *De civitate Dei* 18,33 unter Berufung auf dieselbe alttestamentliche Stelle einfach davon, daß die Verheißung der Berufung der Heiden in Er-

¹ Sermo 80, 8 (PL 38, 498) *Bene vivamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora.*

² *Ep.* 111, 2 (CSEL 34, 645, 2ff.).

³ Cf. das oben S. 453 Anm. 1 genannte Zitat aus *De cons. ev.* 1, 14, 21 (PL 34, 1051f.); s. ebd. 1, 25, 39f. (PL 34, 1060): die Verheißungen, die Gott im alten Bund gab, sind schon erfüllt, nämlich z. B. die Verheißung von Gen. 22, 18. Zuletzt ist das *semen* gekommen, *cui promissum est, in quo benedicerentur omnes gentes et patrum suorum simulacra sponte confringerent* (cf. auch oben S. 453 Anm. 2).

füllung gegangen ist, ohne dabei irgendwie auf das römische Reich zu verweisen¹.

Ehe wir auf den Inhalt der veränderten Beurteilung des Staates durch Augustin weiter eingehen, seien noch einige Züge aus *De civitate Dei* kurz erwähnt. Von den Vertretern der Auffassung, daß Augustin das Ideal eines christlichen Staates entworfen habe, wird gern hingewiesen auf den Begriff des *iustum imperium*, der sich bei Augustin öfter findet². Ohne hier in eine nähere Erörterung über dieses Problem eintreten zu wollen, sei nur eines hervorgehoben, daß sich nämlich gerade an dieser Stelle ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem frühen und dem späten Augustin zeigt. Selbst wenn man zugesteht, daß der alte Augustin die Existenz eines *iustum imperium* für möglich gehalten habe, so bleibt dieser Begriff doch noch immer weit zurück hinter der Auffassung der Frühschriften, daß ganze *regna* bekehrt worden sind. Tatsächlich hat es aber den Anschein, daß der alte Augustin, wenn er sich positiv über den Staat ausspricht, eher ein bloßes Ideal im Auge hat, als daß er denkt, daß dieses Ideal jemals verwirklicht worden ist oder verwirklicht werden könnte. Das zeigt sich besonders etwa an *De civitate Dei* 4,3, wo Augustin auf die Frage eingeht, welcher Staat wahrhaft glücklich ist. Augustin führt dabei zunächst aus, wahres Glück könne nicht dort sein, wo Menschen ständig in Kriegsunruhen und Angst dahinleben müssen. Darauf schildert er zwei verschiedene Staaten im Bilde zweier Menschen. Der eine ist reich. Er bringt sein Leben in Angst und Sorge zu und wird doch immer wieder

¹ De civ. Dei 18, 33 (CC 48, 627, 26ff.). *De vocatione etiam gentium, quae fuerat futura et eam nunc impletam cernimus, sic locutus est* (folgt Jer. 16, 19). Cf. auch De civ. Dei 16, 16 (CC 48, 520, 15ff.), wo sich Augustin über die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen ebenfalls sehr vorsichtig ausspricht: Abraham ist verheißen, *quod pater est non unius gentis Israeliticae, sed omnium gentium, quae fidei eius vestigia consequuntur*; De civ. Dei 16, 21 (ebd. p. 523, 19ff.) mit Bezug auf die Abrahamsverheißung: *Quis enim non videat, quam sit incomparabiliter amplior harenae numerus, quam potest esse hominum omnium ab ipso Adam usque ad terminum saeculi? Quanto ergo magis quam semen Abrahae, non solum quod pertinet ad Israeliticam gentem, verum etiam quod est et futurum est secundum imitationem fidei toto orbe terrarum in omnibus gentibus!*

² Cf. z. B. ep. 138, 2, 14 (CSEL 44, 141, 5ff.) *cum vero evertit (scil. Deus) subsidium vitiorum et copiosas libidines inopes reddit, misericorditer adversatur; misericorditer enim, si fieri posset, etiam bella gererentur a bonis, ut licentiosis cupiditatibus domitis haec vitia perderentur, quae iusto imperio vel extirpari vel premi debuerunt.*

von neuer Begierde erfüllt. So sinnt er ständig auf Streit und Feindschaft. Dadurch kann er zwar sein Vermögen ins Ungemessene vermehren, in demselben Maße aber wachsen auch seine Sorgen. Der andere hingegen ist arm oder vielmehr mäßig begütert. Er ist mit dem, was er hat, zufrieden, ist fromm, sparsam, keusch an Sitten und sicheren Gewissens. Er begehrt nichts und lebt mit jedermann in Frieden. Dieser mäßig Begüterte ist glücklich, nicht jener Reiche. Man mag darüber streiten, ob dies alles mehr ist als ein Wunschbild, das Augustin zeichnet – uns wenigstens erscheint das sehr fragwürdig –, auf jeden Fall wäre doch, selbst wenn dieser Wunsch Wirklichkeit würde, noch kein christlicher Staat geschaffen, sondern allenfalls ein Staat, in dem eine mehr oder weniger große Anzahl von Christen lebt. Sehr bezeichnend ist es, daß Augustin unmittelbar im Anschluß an das Bild, das er von den beiden Männern zeichnet, davon spricht, daß es ein Glück ist, wenn die Regierenden Christen sind, und zwar ein Glück in erster Linie nicht für sie selbst, sondern vor allem für die von ihnen Regierten. Augustin lenkt den Blick damit von der Betrachtung des Staates als solchen ab und richtet ihn ganz auf die Menschen, die in ihm regieren und regiert werden.

In diesem Zusammenhang ist auch der berühmte Herrscher-Spiegel aus dem 5. Buch von *De civitate Dei* von Bedeutung. Glücklich sind die christlichen Kaiser zu nennen, sofern sie gerecht regieren, sich freihalten von Hochmut und Gott fürchten, lieben und verehren¹. Auch hier sagt Augustin nichts davon, daß ein christlicher Kaiser seinen Glauben durch eine umfassende Verchristlichung des Reiches unter Beweis stellen müßte. Vielmehr sind es stets die Menschen, um die es Augustin geht, sowie die Herstellung gerechter und geordneter Verhältnisse. Ein Gleiches gilt für die sehr zugespitzte Aussage Augustins, daß es die Aufgabe der christlichen Kaiser sei, ihre *potestas* für die Ausbreitung der Gottesverehrung einzusetzen². So sehr Augustin hierin von den christlichen Herrschern weit mehr verlangt als lediglich ein gerechtes Regiment, so ist doch gerade auch an dieser Stelle von einer Verchristlichung des Staates selber nicht die Rede. Vielmehr erinnert Augustin die Kaiser an ihre Christenpflicht, der sie sich auch in ihrem hohen Staatsamt nicht ent-

¹ De civ. Dei 5, 24 (CC 47, 160, 1ff.).

² Ebd. p. 160, 12ff. . . . *si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt.*

ziehen dürfen. Gewiß soll und darf die Kirche die Vorteile, die sich ihr aus einer solchen Lage ergeben, voll und ganz ausnutzen. Aber sie wird sich darüber im klaren sein müssen, daß solche Zeiten vorübergehen können, wie denn Augustin sehr im Unterschied zu seinem Schüler Orosius durchaus nicht damit rechnet, daß die Kirche keine Verfolgungen mehr zu erwarten habe: vielmehr werde es zu allen Zeiten Verfolgungen geben¹.

Daneben sind nun aber auch andere Aussagen zu berücksichtigen, in denen Augustin eine deutliche Abgrenzung zwischen der *civitas Dei* bzw. der *ecclesia* auf der einen und dem römischen Reich auf der anderen Seite vollzieht. Es wurde schon erwähnt, daß in der *Enarratio* zu Ps. 51 Augustin auch das christliche Imperium der *civitas terrena* zurechnet. In *De civitate Dei* ist ihm Rom sogar, wie er im 15. Buch ausführt, das Haupt der *civitas terrena*². Zwar kann Augustin im 18. Buch neben Rom auch Assur als Hauptrepräsentanten der *civitas terrena* nennen. Aber schon die Tatsache, daß Assur hier als das erste Rom bezeichnet wird, bestätigt doch die Feststellung, daß Rom die *civitas terrena* auf Erden darstellt³.

Straub hat durchaus mit Recht an Maiers Darstellung bemängelt, daß sie einseitig Augustins Kritik an Rom behandelt. Seinerseits ist Straub aber in den entgegengesetzten Fehler verfallen, indem er nicht minder einseitig Augustins Sorge um die *renovatio imperii* in den Mittelpunkt rückt. Beide Linien müssen gesehen werden, wie auch festgehalten werden muß, daß Augustin von seiner Kritik am römischen Reich aus niemals dieses auch in praktischer Hinsicht verworfen hat. Allein, Augustin hat doch an den genannten Stellen und auch sonst in

¹ De civ. Dei 18, 51 (CC 48, 649, 31ff.) . . . *id, quod ait idem doctor* (cf. 2. Tim. 3, 12): '*Quicumque volunt in Christo pie vivere, persecutionem patiuntur*', *nullis putandum est deesse posse temporibus*; cf. De civ. Dei 18, 52.

² De civ. Dei 15, 5 (CC 48, 457, 1ff.) *Primus itaque fuit terrenae civitatis conditor fraticida* (scil. Kain); *nam suum fratrem civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, ἀρχέτυπον quaedam sui generis imago respondit* (scil. die Ermordung des Remus durch Romulus).

³ De civ. Dei 18, 2 (CC 48, 594, 60ff.). Freilich nennt Augustin gleich danach Rom das zweite Babylon. Allein, selbst wenn man findet, daß Rom und Babel hier auf die gleiche Ebene gestellt werden, so bringt Augustin doch zumindest die sachliche Identität von Assur und Rom zum Ausdruck. De civ. Dei 15, 5 hingegen ist eindeutig der Vorrang Roms ausgesprochen.

De civitate Dei auf keine Weise angedeutet, daß an der Zugehörigkeit Roms zur *civitas terrena* durch das konstantinische Zeitalter irgend etwas geändert wäre. Gerade wo Augustin sich in seinen Frühschriften so ganz anders über das *converti* der *regna* ausgesprochen hat, müßte man in *De civitate Dei*, falls Augustin auch nach 410 seine frühere Auffassung vertreten haben sollte, irgendeinen Hinweis darauf erwarten. Zudem zeigen andere Stellen, welch unüberwindliche Distanz den Christen Augustin von dem Römer seiner Zeit trennen. Nur ein Beleg sei genannt: in *De civitate Dei* 1,26 sagt Augustin, daß ein Soldat, der im Gehorsam gegen die Gewalt, der er rechtmäßig unterstellt ist, einen Menschen tötet, sich nach keinem Gesetz seiner *civitas* eines Mordes schuldig macht¹. Die Feststellung, die man hier erwartet, daß nämlich ein solcher Soldat auch im christlichen Sinne recht handelt, erfolgt nicht!

Vergleichen wir nunmehr die Äußerungen des alten Augustin mit denen aus seiner Frühzeit und aus der ersten Zeit nach 410, so läßt sich feststellen, daß die Entwicklung weitergegangen ist. Hatte Augustin noch 410 den Wunsch nach einer geistlichen Wiedergeburt des römischen Reiches ausgesprochen, wobei uns allerdings fraglich blieb, ob Augustin die Erfüllung dieses Wunsches überhaupt noch für möglich hielt, so findet sich bei dem alten Augustin nichts dergleichen. Nirgends rechnet Augustin mit einer Verchristlichung des Staates als solchen. Nicht der Staat, sondern nur die Menschen können zur Erkenntnis und Verehrung Christi bekehrt werden. An die Stelle von dinglichen Kategorien sind personale Kategorien getreten. Sodann ist auch insofern eine Wandlung in Augustins Beurteilung des Staates festzustellen, als für Augustin das Imperium Romanum nicht mehr den ersten Platz der zum christlichen Glauben bekehrten *regna* einnimmt, sondern dafür an die erste Stelle der die *civitas terrena* repräsentierenden Staaten gerückt ist. Weiter ließ sich zeigen, daß Augustin sich sehr viel vorsichtiger ausdrückt, wenn er in der Gegenwart alttestamentliche Verheißungen über das Herzukommen der Heiden in Erfüllung gehen sieht. Vor allem aber ist auch dieses zu sagen, daß für Augustin nunmehr, im Unterschied zu seiner Frühzeit, der irdische Staat zu einem Problem geworden ist.

¹ De civ. Dei 1, 26 (CC 47, 27, 15ff.) *miles cum oboediens potestati, sub qualibet legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii.*

Mit diesen Feststellungen soll jedoch nicht gesagt werden, daß Augustin den irdischen Staat als solchen völlig abgelehnt oder es für ganz und gar belanglos erklärt habe, unter was für einem Staat die *civitas Dei peregrinans* zu leben hat. Das Gewicht der von Straub beigebrachten Argumente darf nicht verkannt werden. Nur das soll hervorgehoben werden, daß Augustin nach 410 nicht mehr einen christlichen Staat für möglich hält, wie er es noch um 400 getan hat.

IV.

Das Bild, das wir hiermit von Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates gewonnen haben, ist jetzt mit dem zu vergleichen, was wir sonst über Wandlungen und Entwicklungen in der Theologie Augustins wissen. Dabei müssen wir zunächst Augustins praktische Stellungnahme zur Frage der staatlichen Ketzerbekämpfung erörtern. Bekanntlich hat Augustin in seiner Frühzeit eine staatliche Verfolgung der Ketzer, insbesondere der Donatisten, abgelehnt, während er sie in seiner Spätzeit befürwortet und sogar gegen zahlreiche Vorwürfe verteidigt hat. Von daher könnte gegen unsere oben entwickelte These der Einwand erhoben werden, daß die Wandlung Augustins in seiner Stellungnahme zur Ketzerverfolgung eher den gegenteiligen Schluß erlaube, daß nämlich nicht der junge, sondern der alte Augustin an eine Verchristlichung des Staates gedacht habe, zumindest jedoch einer solcher Auffassung gemäß in der Praxis gehandelt habe.

Allein hier gilt es auf die Gründe zu achten, die Augustin für die staatliche Ketzerverfolgung geltend gemacht hat¹. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Gründe auch einer modernen Beurteilung genügen. Denn die damalige Zeit kannte noch nicht die Toleranz, die in der Neuzeit allenthalben gefordert wird.

Der wichtigste Grund, den Augustin anführt, ist der, daß die Wahrheit und die Liebe, die allein der katholischen Kirche eignen, geradezu verpflichten, die Menschen mit beinahe allen Mitteln zur Annahme des rechten Glaubens zu zwingen. Augustin verweist etwa auf das Beispiel des Apostels Paulus: er ist durch *magna violentia Christi* zu seiner Bekehrung gedrängt worden (*compulsus*)². Es hieße daher Böses mit Bösem vergelten, wollte

¹ Cf. die gründliche Arbeit von G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950, chap. V: Church and State, S. 127ff.

² Ep. 93, 2, 5 (CSEL 34, 449, 16ff.).

man die Häretiker sich selbst und ihrem Irrglauben überlassen¹. Man darf der *mala voluntas* keinen Raum geben². Es gibt eben eine gerechte und eine ungerechte Verfolgung. Ungerecht ist die Verfolgung, durch welche die Gottlosen die Kirche Christi bedrücken. Gerecht ist dagegen die Verfolgung, durch welche die Elenden und Verblendeten von ihrer Irrlehre befreit werden³. Bestärkt ist Augustin in dieser Auffassung dadurch, daß manche Donatisten, die durch die Zwangsmittel in die katholische Kirche zurückgebracht waren, ihm ihre Dankbarkeit bezeugten, daß sie wenigstens auf diese Weise von ihrem früheren Irrglauben geheilt worden seien⁴.

In diesem Zusammenhang sind auch die Äußerungen zu sehen, die Augustin über die Aufgabe des Staates bei der Ketzerverfolgung macht. Es ist nicht eigentlich der Staat als Staat, der hier in Aktion tritt. Augustin redet an keiner Stelle davon, daß der Staat um seiner selbst willen die Ketzer verfolgen soll, oder etwa um seinen Charakter als „christlicher“ Staat zu wahren. Dabei müßte man, wenn irgendwo, gerade bei Augustins Eintreten für die staatliche Ketzerverfolgung ein derartiges Argument erwarten. Stattdessen beruft sich Augustin darauf, daß die Machtmittel des Staates für die Ketzerverfolgung eigent-

¹ Ep. 93, 1, 2 (CSEL 34, 446, 21 ff.). *Istos ergo atroces quondam inimicos nostros pacem et quietem nostram variis violentiarum et insidiarum generibus graviter infestantes si sic contemneremus et tolereramus, ut nihil omnino, quod ad eos terrendos ac corrigendos valere posset, excogitaretur et argueretur a nobis, vere malum pro malo redderemus.*

² Ep. 173, 3 (CSEL 44, 641, 16 ff.).

³ Ep. 185, 2, 11 (CSEL 57, 10, 7 ff.) *si ergo verum dicere vel agnoscere volumus, est persecutio iniusta, quam faciunt impii ecclesiae Christi, et est persecutio iusta, quam faciunt pii ecclesiae Christi. ista itaque beata est, quae persecutionem patitur propter iustitiam, illi vero miseri, qui persecutionem patiuntur propter iniustitiam. proinde ista persequitur diligendo, illi saeviendo, ista ut corrigat, illi ut evertant, ista ut revocet ab errore, illi ut praecipitent in errorem.*

⁴ Ep. 93, 1, 1 (CSEL 34, 445, 12 ff.) *Donatistae nimirum inquieti sunt, quos per ordinatas a deo potestates cohiberi atque corrigi non mihi videtur inutile. nam de multorum iam correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt et a pristino errore se liberatos esse laetantur, ut eos cum magna gratulatione miremur. qui tamen nescio qua vi consuetudinis nullo modo mutari in melius cogitarent, nisi hoc terrore percussi sollicitam mentem ad considerationem veritatis intenderent, ne forte, si non pro iustitia sed pro perversitate et praesumptione hominum ipsas temporales molestias infructuosa et vana tolerantia paterentur, apud deum postea non invenirent nisi debitas poenas impiorum . . .*

lich nicht dem Staat, sondern der Kirche gehören¹. Treffend sagt Holl: „Die Kirche gebraucht, wenn sie die Staatsgewalt zu Hilfe nimmt, nicht eine fremde, sondern ihre eigene, die ihr von Christus verliehene Gewalt“².

Demnach dürfte die Wandlung, die Augustin in seiner Stellungnahme zur Frage der staatlichen Ketzerverfolgung durchgemacht hat, unsere These über die Wandlung in seiner Beurteilung des Staates nicht widerlegen. Denn nirgends beruft sich Augustin gegen die Häretiker auf die Christlichkeit des Staates. Vielmehr ist und bleibt es die Welt, die zuzeiten von christlichen Herrschern regiert wird, welche dann ihre Machtmittel in den Dienst der Kirche stellen³.

Wie verträgt sich nun aber Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates mit dem, was wir sonst noch über Wandlungen in der Theologie Augustins wissen? Denn bekanntlich hat ja die Theologie Augustins von der Zeit der 90er Jahre des 4. Jahrhunderts bis zur Zeit nach dem Fall Roms manche Veränderung erfahren. Ohne das früher viel diskutierte Problem der Entwicklung Augustins hier anschneiden zu können, lassen sich solche Wandlungen etwa in folgender Hinsicht feststellen: der neuplatonische Einfluß tritt mehr und mehr zurück; in demselben Maße wird die Bedeutung, die der katholischen Kirche in Augustins Denken zukommt, größer; der gewisse Semipelagianismus, dem der frühe Augustin angehangen hat, wird durch die scharf antipelagianische Lehre von der alleinigen Heilswirksamkeit der Gnade ersetzt; die Prädestinationslehre, für die sich beim jungen Augustin höchstens einige wenige Ansätze finden, wird ausgebildet; auch Augustins Engellehre, die — wie ich in einem Aufsatz zu zeigen versucht habe, der in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* erschienen ist⁴ — eng mit Augustins Prädestinationslehre zusammenhängt, erfährt nach 400 eine wichtige Umprägung; schließlich ist auch die *civitas*-Konzeption zu nennen, die erstmalig um 400 begegnet und später

¹ Ep. 105, 2, 6 (CSEL 34, 599, 17 ff.) *illum cogitate, de quo propheta praenuntiavit dicens: adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi* (Ps. 71, 11), *et ideo hac ecclesiae potestate utimur, quam ei dominus et promisit et dedit*.

² K. Holl, Augustins innere Entwicklung, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Tübingen 1928, S. 91.

³ Cf. das oben S. 460 Anm. 5 genannte Zitat aus Tract. in Joh. Ev. 11, 14 (CC 36, 119, 1 ff.).

⁴ B. Lohse, Zu Augustins Engellehre, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70, 1959, 278 ff.

noch bedeutend ausgebaut wird – vor allem insofern, als der transzendente Charakter der *civitas Dei* durch die Hereinnahme der Engellehre stärker hervortritt.

In dem Zusammenhang dieser mannigfaltigen Entwicklung, die Augustins Theologie in den Jahren um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert durchgemacht hat, muß auch die Wandlung in seiner Beurteilung des Staates gesehen werden. Allgemein gesprochen, hängt sie mit der stärkeren Bedeutung zusammen, die die Kirche in Augustins Theologie gewinnt. An die Stelle des etwas schwärmerischen Humanismus der Frühzeit tritt die katholische Kirche, wie sie wirklich lebt. Das macht ein unkritisches Reden von einem *converti* der *regna* als solcher unmöglich. Daneben dürften aber auch die Erfahrungen des Niederganges des Imperium Romanum ihre Rolle gespielt haben. Wenn das Heidentum damals auch keine ernst zu nehmende Größe mehr darstellte, so erhob es doch noch einmal sein Haupt und machte das Christentum für die Katastrophen verantwortlich. Weiter dürfte aber auch die stete Auseinandersetzung mit den Donatisten Augustin zu der Wandlung in seiner Staatsauffassung veranlaßt haben. Beharrlich haben die Donatisten den katholischen Christen vorgeworfen, sie seien nicht wahrhaft Christen, ja sie hätten den *orbis Christianus* befleckt¹. Wenn diese Argumente Augustin hinsichtlich seines Kirchenbegriffes auch nicht in seiner Überzeugung zu erschüttern vermochten, so haben sie ihn doch genötigt, sich über die Christlichkeit des römischen Reiches vorsichtiger auszudrücken. Schließlich aber dürfte vor allem die Ausbildung der *civitas*-Konzeption die Wandlung in Augustins Beurteilung des Staates hervorgerufen haben. Denn die Gedanken, daß die wahren Christen mit den Gott treu verbliebenen Engeln die *civitas Dei* bilden; daß die Kirche nichts anderes ist als derjenige Teil der *civitas Dei*, der noch in der Fremdlingschaft pilgert, der aber seinem himmlischen Vaterland entgegeneilt; und daß darum zu unterscheiden ist zwischen der *ecclesia qualis nunc est* und der *ecclesia qualis tunc erit*², weil jetzt noch Unwürdige äußerlich zur Kirche gehören, ohne daß man sie ausscheiden könnte: alle diese Gedanken machen die Vorstellung unmöglich, daß der

¹ Ep. 185, 4, 16 (CSEL 57, 15, 7f.). Die Häretiker, bes. die Donatisten, sagen, *orbem Christianum vel falsis vel certe ignotis Caeciliani peccatis esse pollutum*.

² Cf. De civ. Dei 20, 9 (CC 48, 716, 37ff.).

Staat als solcher zur Erkenntnis und Verehrung Christi bekehrt werden kann. Wenn man dies bedenkt, dann kann es kaum wundernehmen, daß in demselben Jahr, in dem bei Augustin erstmalig die *civitas*-Konzeption auftaucht, die letzten Aussagen begegnen, in denen er von einer Verchristlichung des Staates spricht. Noch hat Augustin erst Ansätze der *civitas*-Vorstellung. In *De catechizandis rudibus* fehlt vor allem der Begriff der *peregrinatio*, im wesentlichen aber auch die Sache¹. Aber es kann kein Zweifel sein, daß die weitere Ausbildung der *civitas*-Konzeption jeden Gedanken an einen christlichen Staat ausschließen mußte.

V.

Abschließend ist nunmehr die Frage zu stellen, von wem bzw. von welchen Kreisen der junge Augustin in seiner Beurteilung des Staates abhängig ist. Denn wenn die oben gegebene Deutung der Staatsauffassung des jungen Augustin im wesentlichen richtig ist, so ergeben sich wichtige Folgerungen hinsichtlich des Einflusses, unter dem Augustin in seiner Frühzeit gestanden hat.

Es herrscht in der Forschung weithin die Ansicht, daß Augustin in seiner Beurteilung des Staates von Ambrosius abhängig ist. Zu diesem Ergebnis kommen jedenfalls etwa H. Reuter² oder G. G. Willis³. Wenn beide freilich auch in Ambrosius

¹ Der Terminus *peregrinatio* bzw. *peregrinari* begegnet in *De cat. rud.* überhaupt nicht. Er ist sachlich auch insofern in dieser Schrift nicht zu erwarten, als für Augustin damals noch die *civitas Dei* wesentlich eine *societas* von Menschen ist. Cf. *De cat. rud.* 19, 31, p. 37, 12ff. *Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur*: die beiden *civitates* beginnen also mit der Geschichte der Menschheit. Cf. auch ebd. p. 37, 22ff. *Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem*. In *De civ. Dei* dagegen wird immer wieder betont, daß der Gottesstaat an sich jenseitig ist und nur ein Teil von ihm hier auf Erden pilgert. So schon I, 1 (CC 47, 1, 1ff.). *Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam . . . defendere . . . suscepi*. Cf. 12, 1: der Gegensatz der beiden *civitates* nimmt seinen Ausgang nicht vom Beginn des Menschengeschlechtes, sondern schon vorher von der Engelwelt. Cf. auch 11, 19 (ebd. 48, 338, 8ff.) — Zur Entwicklung von Augustins *civitas*-Konzeption s. im übrigen den instruktiven Aufsatz von A. Luras und H. Rondet, *Le Thème des deux cités dans l'œuvre de St. Augustin, Théologie, Etudes Augustiniennes*, Paris 1953, S. 99ff.

² H. Reuter, op. cit., S. 150.

³ G. G. Willis, op. cit., S. 142.

nicht die einzige Quelle für Augustins Staatsauffassung sehen, so finden sie doch gerade die Betonung der Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und die Forderung, der Staat solle sich vor Übergriffen in die Sphäre der Kirche hüten, bei Ambrosius angelegt. Ohne Frage ist diese Linie bei Ambrosius sehr stark ausgeprägt¹. In der alten Kirche hat kein anderer Bischof mit solcher Würde und zugleich auch mit solcher Sicherheit wie Ambrosius die Großen des römischen Reiches daran erinnert, daß sie von dem Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze nicht dispensiert sind: „Was Gott gehört, ist der Macht des Kaisers nicht unterworfen“². Denn der Kaiser ist nicht *supra ecclesiam*, sondern *intra ecclesiam*³. Es dürfte kein Zweifel sein, daß diese Grundsätze der Kirchenpolitik des Ambrosius auf Augustin eingewirkt haben. Wenn Augustin auch in seinem Werk *De civitate Dei* in manchem von der Auffassung des Ambrosius über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche abweicht⁴, so ist der Tenor bei beiden Kirchenvätern doch ähnlich.

Allein bei Ambrosius findet sich in der Staatsauffassung neben dieser einen Linie eine zweite, die mit der ersten nicht ohne weiteres harmoniert. Diese zweite Linie ist in den neueren Arbeiten sowohl von F. H. Dudden⁵ als auch von K. M. Setton⁶ und G. G. Willis⁷ entweder gar nicht oder völlig unzureichend berücksichtigt worden, obwohl seinerzeit E. Peterson nachdrücklich auf sie hingewiesen hat⁸. Sie ist charakterisiert dadurch, daß Ambrosius in dem Bund zwischen Kirche und Reich mehr als nur etwas Zufälliges sieht, nämlich die heilsgeschichtliche Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen. Schon zur Zeit von Christi Geburt waren Reich und Kirche aufeinander an-

¹ Cf. K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York 1941, Chapt. V: St. Ambrose, S. 109 ff.

² Ep. 20, 8 (PL 16, 1039) *verum ea quae sunt divina, imperatoriae potestati non esse subiecta*.

³ Sermo contra Auxentium 36 (PL 16, 1061) *Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est*.

⁴ Darauf hat auch Willis, op. cit., S. 142, hingewiesen.

⁵ F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Bd. 2, Oxford 1935, S. 381 ff., 499 ff., 542 ff. — Dudden hat allerdings Petersons Buch (s. u. Anm. 8) nicht mehr einsehen können, da es in demselben Jahr erschien.

⁶ K. M. Setton, op. cit., S. 109 ff.

⁷ G. G. Willis, op. cit., S. 137 ff.

⁸ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig 1935), in: *Theologische Traktate*, München 1951, S. (45 ff.) 95 ff.

gelegt. Denn der Friede des Augustus, der dem Zeitalter der Bürgerkriege ein Ende setzte, arbeitete der christlichen Mission vor: nicht nur, daß er die weiten Reisen der Apostel überhaupt erst ermöglichte; vielmehr lernten alle Menschen, die unter der einen Weltherrschaft des römischen Reiches lebten, die Herrschaft des einen allmächtigen Gottes offen zu bekennen¹.

Daß Ambrosius derartige Gedanken nicht von sich aus entwickelt hat, sondern hier von dem breiten Strom der Reichstheologie abhängig ist, die von Origenes ausgegangen war und in Euseb von Cäsarea ihren beredtesten Anwalt gefunden hatte, kann hier unberücksichtigt bleiben, da ein solcher griechischer Einfluß Augustin nur auf dem Umweg über seinen Mailänder Lehrer erreichen konnte. Ebenfalls darf hier die Frage außer Betracht bleiben, wie sich diese beiden Linien in der Staatsauffassung des Ambrosius miteinander vertragen. Es hat den Anschein, daß man bei ihm zwischen seiner praktischen Stellungnahme gegenüber einzelnen Herrschern und seiner grundsätzlichen Staatsauffassung zu unterscheiden hat. Uns kommt es hier vielmehr auf etwas anderes an. Wenn man nämlich diese beiden Linien in der Staatsauffassung des Ambrosius bedenkt, dann scheint es, daß der junge Augustin in seiner Beurteilung des Staates kaum im wesentlichen von Ambrosius beeinflußt worden sein kann. Zwar ließe sich die von Reuter und Willis vorgetragene These dahin abwandeln, daß nicht die erste Linie, nach welcher der Staat mit Reserve betrachtet wird, sondern die zweite, nach welcher Romanitas und Christianitas für einander bestimmt sind, auf den jungen Augustin eingewirkt habe. Aber es bliebe dann doch unerklärlich, warum sich von der anderen Linie nichts bei Augustin findet, warum also die dem Staat gegenüber kritische Haltung erst sehr viel später von Einfluß gewesen sein sollte. Ohne daher behaupten zu wollen, daß Ambrosius für die Staatsauffassung des jungen Augustin überhaupt keine Bedeutung besessen hätte, muß man doch wohl den bestimmenden Einfluß woanders suchen.

¹ Enarr. in Ps. 45, 10, cap. 21 (PL 14, 1198f.). Nachdem Ambrosius vorher auf die Bürgerkriege hingewiesen hatte, sagt er: *Unde factum est, ut taedio bellorum civilium Julio Augusto Romanum deferretur imperium: et ita praelia intestina sedata sunt. Hoc autem eo profecit, ut recte per totum orbem apostoli mitterentur dicente Domino Jesu: Euntes docete omnes gentes* (Mt. 28, 19) . . . *Didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri.*

Hier legt sich nun die Vermutung nahe, daß Augustin von Optat beeinflußt worden ist. Die Reichstheologie ist gerade von diesem nordafrikanischen Theologen noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit großem Eifer vertreten worden. Die These der Donatisten, daß ein Christ nichts mit dem Kaiser zu tun haben dürfe, daß sich die Bischöfe vielmehr von dem kaiserlichen Hofe fernzuhalten hätten¹, hat Optat abgelehnt. Im Gegenteil, für Optat besteht eine enge Verbindung zwischen dem römischen Reich und der christlichen Kirche. Bekannt ist sein Wort, daß der Staat nicht in der Kirche, sondern die Kirche im Staate sei, nämlich im römischen Reich. Wenn man dieses Wort auch gewiß nicht zu sehr pressen darf — unmittelbar vorher zitiert Optat die Mahnung von 1. Tim. 2,2, für die Könige und für alle Obrigkeit zu beten —, so ist hier doch eine sehr weitgehende Verknüpfung von Kirche und Reich zum Ausdruck gebracht². Die Kirche ist zwar nicht lediglich ein Organ des Reiches, so wie von diesem auch andere Institutionen unterhalten werden. Aber sie befindet sich doch ganz unter dem Schutz des Reiches, sie untersteht seiner Oberhoheit und hat diese anzuerkennen³. Bezeichnend ist dabei gar nicht einmal nur die enge Verbindung zwischen Staat und Kirche, die Optat vertritt, bzw. auch nicht nur die Vorherrschaft der Kaiser über die Kirche, sondern auch die völlig fraglose Ineinsetzung von Staat und römischem Reich: Optat kann sich unter *res publica* nichts anderes vorstellen als das Imperium Romanum, wie andererseits auch der Charakter des römischen Reiches als des schlechthinigen Staates über jeden Zweifel erhaben ist. Das alles setzt voraus, daß das römische Reich als solches zum christlichen Glauben bekehrt worden ist. Wenn Optat das auch nicht genauso ausspricht, wie es der junge Augustin getan hat, so ist doch nur bei Zugrundelegung einer solchen Auffassung jene

¹ Optat, De schism. Donat. 1, 22 (CSEL 26, 25, 14f.) *quid christianis cum regibus? aut quid episcopis cum palatio?*

² De schism. Donat. 3, 3 (CSEL 26, 74, 1 ff.) *sic enim docet beatus apostolus Paulus: rogate pro regibus et potestatibus, ut quietem et tranquillam vitam cum ipsis agamus. non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est, in imperio Romano, quod Libanum appellat Christus in canticis canticorum, cum dicit: veni, sponsa mea inventa, veni de Libano, id est de imperio Romano, ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt, et si essent, tuta esse non possent.*

³ Cf. auch W. Enßlin, Art. Optatus, in: Pauly-Wissowa, RE 18, 1, 1939, Sp. 769.

Aussage über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche verständlich.

In diesem Zusammenhang sei auch auf Orosius verwiesen. Zwar stehen die genauen Lebensdaten dieses spanischen Presbyters nicht fest, und es ist durchaus möglich, daß er nicht früher als Augustin geboren ist. Gleichwohl gibt Orosius in seinem Werk *Historiae adversum paganos*, das er auf Bitten Augustins geschrieben hat, gerade nicht die Staatsauffassung wieder, die der reife Augustin vertreten hat, sondern vielmehr Gedanken, die auf der Linie der Ausführungen des Optat liegen, gelegentlich aber doch noch weiter gehen. Orosius sagt etwa, daß Jesus Christus nicht nur allgemein Mensch geworden sei, sondern daß er insbesondere römischer Bürger werden wollte¹. Ja, Orosius steht nicht an, in dem Pauluswort, daß Gott das Schwache erwählt hat, um das Starke zunichtezumachen, einen Hinweis auf die Gründung Roms zu sehen². „So sind denn für Orosius Römerreich und Christentum eine Einheit geworden“³.

Auf dem Hintergrund solcher Vorstellungen wird die Staatsauffassung des jungen Augustin verständlich. Allem Anschein nach hat sich Augustin in seiner Frühzeit in seiner Beurteilung des Staates nicht grundsätzlich von Optat oder Orosius unterschieden. Gerade wo sich bei diesen beiden Theologen im Gegensatz zu Ambrosius nicht jene dem Staat bzw. dessen Vertretern gegenüber reservierte Haltung findet, dürften sie oder die Kreise, aus denen sie hervorgegangen sind, die Staatsauffassung des jungen Augustin bestimmt haben. Gleichwohl ist doch der Ton, den der junge Augustin anschlägt, sehr viel leiser als etwa bei Orosius. Denn Augustin findet schon in seiner Frühzeit — wie oben erwähnt — in Stellen wie Röm. 13 einen Hinweis auf die gegenwärtige *servitus*. Nur war es mehr das neuplatonische Erbe als seine christliche Theologie, wodurch diese gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Staat bedingt war⁴.

¹ Hist. adv. pag. 6, 22, 8 (CSEL 5, 429, 7ff.) . . . *quia Dominus noster Iesus Christus hanc urbem (scil. Rom) nutu suo auctam defensamque in hunc rerum apicem provexerit, cuius potissime voluit esse cum venit, dicendus utique civis Romanus census professione Romani.*

² Ebd. 6, 1, 5 (CSEL 5, 350, 7ff.), cf. E. Peterson, op. cit., S. 99f.

³ E. Peterson, op. cit., S. 100.

⁴ Cf. das oben S. 454 Anm. 2 genannte Zitat aus *De vera religione*, das zweifellos neuplatonische Tönung hat.

Demnach hat Augustin, was seine Staatsauffassung angeht, sich zunächst nicht Ambrosius angeschlossen, sondern die in Nordafrika vorhandenen Gedanken übernommen. Erst später könnte auch Ambrosius für Augustins Beurteilung des Staates von Einfluß geworden sein. Trotzdem dürfte die Hauptursache für die Wandlung in seiner Beurteilung des Staates die Ausbildung seiner *civitas*-Konzeption sein.

Saint Augustine and *theologia naturalis*

R. A. MARKUS, Liverpool

In the course of his sustained debate with paganism in the *City of God*, Augustine encountered the Varronic account of Roman paganism under the three headings of *theologia mythica*, *physica* and *civilis* (*De civ. Dei* VI 5) or *fabulosa*, *naturalis* and *politica*, as he refers to them elsewhere (*De civ. Dei* VI 12). The Varronic scheme has been amply studied and need not be considered in detail here¹. Unlike Tertullian (*Adv. Nat.* II 1–3). Augustine is careful to distinguish Varro's own theological exposition from that attributed, without doubt on Varro's own authority, to Mucius Scaevola (*De civ. Dei* IV 27). Scaevola's classification of the *tria genera tradita deorum* is marked by a strong opposition to the *theologia* of the philosophers. This is the feature by which it is most sharply distinguished from Varro's own account, no longer of three classes of gods, but of three kinds of *theologia*.

That there is strong stoic inspiration behind Varro's theology appears to be well established², and this fact renders several passages in Augustine's discussion of it more easily comprehensible. The burden of Augustine's opposition to Varro may be summed up in the statement that he seeks to assimilate Varro's "civil" to the "poetic" type of *theologia*, and to condemn both indiscriminately as "false, foul and unworthy" (*De civ. Dei* VI 5,3). Varro's contempt for the *theologia* of the poets, his uneasy adherence to the civic cult and his clearly expressed preference for the philosophical kind of piety (of stoicism) give Augustine an easy opening for the reduction of the Varronic

¹ Cf. P. Boyancé: Sur la théologie de Varron, in *Revue des Études Anciennes* 57, 1955, pp. 57–84 and J. Pépin: *Mythe et allégorie*, Paris 1958, pp. 276–392.

² Cf. the studies referred to in note 1.

trichotomy to a dichotomy. Pagan *theologia* is, in his eyes, fundamentally twofold: concerned either with gods "by nature" or gods "by human institution" (*De civ. Dei* VI 6,1). Augustine postpones consideration of "natural theology" to Book VIII, and concentrates the weight of his attack in Books VI and VII on the "poetic" and "civil" brands of *theologia*. With this attack we are here concerned only at the one point where it borders on the discussion of the philosophers' *theologia*. This is his reply to the attempted defence of the myths of the civic cult and the stage, as capable of having "certain so called physical interpretations, interpretations, that is, in terms of natural science" (*habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, id est, naturalium rationum interpretationes* — *De civ. Dei* VI 8,1). To such attempts to defend the discredited mythology of poetry and cult Augustine replies that in thus reducing myths to the status of allegories of natural phenomena, we are pursuing no longer theology, but natural science (*De civ. Dei* VI 8,1).

Augustine was, of course, neither well informed nor in sympathy with the stoicism which lay behind such views, and he naturally failed to appreciate the extent to which "natural science" would tend to merge into "theology" in the context of stoic teaching. The point at issue between Augustine and stoicism appears more clearly in two later chapters of Book VII (VII 5–6). He notes here the stoic identification of the world-soul — and hence, by derivation, of the cosmos itself — with God, and recounts Varro's view that the bodily shapes with which the gods had been endowed were meant to symbolise the world-soul and its parts, that is to say the true gods. This, though less crude than the myths in their literal meaning, still fails to satisfy Augustine. For even with this kind of interpretation, this *theologia* fails to reach the true God and speaks only of his creature, the soul. Thus Augustine concludes of the attempts to convert stories of the gods by allegory into "natural theology": "when I consider these physical theories (*physiologias*) by which learned and intelligent men have tried to turn human things into divine, I can find nothing for them to refer to but temporal and earthly things of corporeal nature — perhaps also invisible realities, yet only changeable; and these are far from being the true God" (*De civ. Dei* VII 27,2; cf. VIII 5). It is important to appreciate that what is under attack here is not pagan *theologia naturalis* as such, nor the allegorical explanation of myths. Augustine

is attacking stoic pantheism purely and simply, and Varro's *theologia naturalis* in so far as it is in fact confined within the bounds of the cosmic piety of stoicism.

This becomes explicit at the beginning of Book VIII where Augustine embarks on the discussion of *theologia naturalis* as such. Here, as he tells us, the phrase stands simply for the philosophers' "reflection on or account of divinity" (*de divinitate rationem sive sermonem* — VIII 1). It is called *naturalis* or *physica* because it in fact forms part of "natural philosophy" or *physike* which was one of the three divisions into which hellenistic philosophy was traditionally cast¹. Though *theologia naturalis* means philosophical theology in general, Augustine goes on to announce his intention to confine himself to the "natural theology" of the Platonists, who hold "that there is a divinity and that it concerns itself with human affairs . . ."; who "surpass Varro's views by approaching closer to the truth: for he could not carry his whole natural theology further than the world or its soul, whereas these philosophers acknowledge a God beyond the nature of any soul; a God who made not only this visible world — often called heaven and earth —, but also souls; a God who gives blessedness to rational and intellectual beings — among which the human soul also belongs — by the participation of his unchanging and incorporeal light" (*De civ. Dei* VIII 1). In his account of the main tenets of Platonism Augustine represents this as the crowning glory of pagan philosophy; its approach to the truth of Christianity is closer than any other school of philosophy has achieved, not only in its teaching in the fields of logic and of ethics, but also in its understanding of the cosmos in its relation to God (*De civ. Dei* VIII 6–9). Augustine is sometimes inclined to attribute the correctness of this "theological" understanding to an original borrowing by Plato from the Hebrew scriptures (e. g. *De civ. Dei* VIII 11). Here, writing in a more sober vein, he says "what they knew of God, He himself manifested to them, when they perceived by the mind his invisible nature through the things that were made" (*De civ. Dei* VIII 6). Augustine endorses these views of the Platonists without hesitation; they stand condemned, finally, only because notwithstanding the truth of their views, they too "worshipped many gods" (*De civ. Dei* VIII 12)².

¹ Augustine attributes this division to Plato — *De civ. Dei* VIII 4.

² Cf. Thom. Aq., *Sum. theol.*, 2a 2ae, 94. 1.

In all Augustine's work, *theologia naturalis* is associated with pagan philosophy. He never speaks of it within a Christian context — as, indeed, he never speaks of *theologia* within a Christian context, except to borrow the pagan term with heavy irony, to suggest that it is a counterfeit of the true original, the *vera theologia* of Christianity (*De civ. Dei* VI 8,1). It was to be a long time before *theologia* came into general use to designate what Augustine would have called *philosophia*, qualifying it, perhaps, as *Christiana*; and longer still before Christian thinkers came to speak of the possibility of a *theologia naturalis*. But Augustine's treatment of the *theologia naturalis* of paganism was heavy with consequences: it pointed the way for Christian thinkers to incorporate within the scope of their philosophical disciplines a *theologia* which, in Saint Thomas's words, "treats divinity not as its subject, but as among the *principia* of its subject; a theology which forms part of the philosopher's pursuit and is also called metaphysics" (*In Boet. de Trin.* 6,4); an activity which, as he is careful to insist, differs generically from the theological discipline based on Scriptural revelation and rooted in faith (*Sum. theol.* Ia, I. 1 ad 2). The language is new, almost the inversion of Augustine's terminology. The vision is still wholly within his horizon.

On Augustine's Early Concept of God

A. W. MATTHEWS, Topeka, Kansas

Discussion continues as to whether Augustine, immediately after his conversion, was a Neoplatonist or a Christian. Some scholars have so radically favored the Neoplatonic view that they have ignored many of the Christian elements to be found in Augustine's pre-ordination writings¹. On the other hand, some writers have been so eager to defend him as a Christian that they have not done full justice to the Neoplatonic elements present in his early books and letters². Using the concept of God as a theme, one can give examples from Augustine's writings which suggest that from his days at Cassiciacum he thinks of God in both Neoplatonic and Christian terms. These two positions are similar in their denial of the Manichean philosophy which Augustine has recently abandoned.

Augustine tries to avoid at all times any implication that God is involved in change, as the Manicheans would hold. By his definition, that which changes in any way is not God. It is unthinkable that there should ever be a new development in God³. He is the eternal One beyond the conflicts raging among dependent beings. Neoplatonism is a bulwark against the materialism of the Manichean position which Augustine denounces.

With the Neoplatonists, Augustine avoids physical terms when speaking of God. It is improper to speak of "where" God is or of a "time" when God was not, for both of these concepts falsely

¹ W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung*, Berlin 1908. — L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris 1896.

² C. Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, ed. 2, Rome 1953.

³ *De Beata Vita* 2, 11 (PL 32, 965). *De Ordine* II 7, 22 (PL 32, 1004—1005). *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 10, 17 (PL 32, 1318).

imply that God is involved with material¹. One way of describing God is to negate most of the things known to man².

As do the Neoplatonists, Augustine thinks in terms of ontology. God is superior to the human mind as well as to the human body³. God is pure being, to which no opposite can exist, for the opposite of being is non being⁴. God is highest being from which all lesser beings have fallen. With God are the prime forms of good, life, essence, and wisdom⁵. God is the *Principium* of all things⁶. In these passages "God" seems to be impersonal, as the word does later in the *Confessiones* where Augustine speaks of *Id quod est* instead of the Biblical *Ego sum qui sum*⁷.

In these and other references to be found in the pre-ordination writings, the reader can find many parallels with the system of Plotinus. God is the pure One. God is Being⁸. God is Truth. Below the Highest is an ever widening base of lesser beings until one reaches the realm of non-being. Each lower stage of existence is less good than the one above, but pure evil does not exist. These are the Neoplatonic elements present in Augustine's early concept of God.

His early works also contain elements which are not Neoplatonic and which are sometimes clearly Christian. In *De Beata Vita* one comes upon the implication that God is like His Son⁹. The opening prayer of the *Soliloquia* includes many phrases which are not exclusively Christian. In these phrases God is addressed as the father of truth, wisdom, highest life, happiness, the good and the beautiful. However, the opening prayer con-

¹ De Genesi contra Manichaeos I 2, 3—I 3, 5 (PL 34, 174–176).

² De Ordine II 16, 44 (PL 32, 1015). V. Lossky, *Éléments de 'Théologie négative' chez Saint Augustin*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, Vol. I, pp. 575–581.

³ De Libero Arbitrio II 13, 35 (PL 32, 1260).

⁴ Ibid. II 15, 39 (PL 32, 1272). De Moribus Manichaeorum I, 1 (PL 32, 1345).

⁵ De Vera Religione 31, 57 (PL 34, 147). M. Grabmann and J. Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, p. 126. C. Boyer, *L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris 1921, p. 96.

⁶ De Vera Religione 55, 112 (PL 34, 171).

⁷ C. Butler, *Western Mysticism*, London 1927, p. 61. See also R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, London 1958.

⁸ Plotinus, *Enneads* V 5, 4–12. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1918, Vol. II, p. 115.

⁹ De Beata Vita 4, 34 (PL 32, 975). See too De Moribus Ecclesiae Catholicae 17, 31 (PL 32, 1324).

tains terms similar to imagery of the Bible. The One begetting and the One begotten is (*est*) one. God is referred to as Augustine's Lord (*Domine*), king (*rex*), father (*pater*), home (*domus*), and country (*patria*)¹. When Augustine discusses God's work, he usually relies heavily upon the book of Genesis. God creates heaven and earth together with time². He orders the heavens and the seasons, providing constancy as well as change. He governs the leaves of the trees and even the hairs of man's head.

In order to see in balance Augustine's early concept of God, one must also consider his references to Christ. One cannot deny that there is a Neoplatonic element in Augustine's view of the second person of the Trinity. He often refers to him as Truth and Wisdom. Indeed, Augustine in this period shows little interest in the Jesus of history. He is aware, nevertheless, that the second person is not just a reason principle. When he writes to Romanianus he lists the beliefs of the Catholic Church about Christ, including the incarnation, virgin birth, death, resurrection, ascension, and sitting at the right hand of God³. His view of God is influenced by his idea of Christ which is, in turn, to a great extent based upon the creed of the Catholic Church.

Although Augustine has little to say about the Holy Spirit individually, his reflections upon the Trinity are part of his concept of God. Even the Cassiciacum dialogues mention God as Father, Son, and Holy Spirit⁴. Later the phrase "of whom, by whom, and in whom are all things" recurs often in his speaking of God, the Trinity in unity⁵. Augustine admits that the doctrine is easier to believe than to understand. Nevertheless, it is a teaching of the Catholic Church which he accepts⁶. He tries to explain to Nebridius that when one speaks of any one member of the Trinity, the presence of the other two is implied. When speaking as a believing Christian, Augustine is closer to the Christian equality of members of the Trinity than he is to the subordination found in the Neoplatonic trinity⁷.

¹ Soliloquia I 1, 4 (PL 32, 871). See *Retractationes* I 4, 3 (PL 32, 590).

² De *Genesi contra Manichaeos* I 2, 3-3, 5 (PL 34, 174-176).

³ De *Vera Religione* 8, 14 (PL 34, 129). See too De *Moribus Ecclesiae Catholicae* 16, 27-28 (PL 32, 1322-23).

⁴ De *Beata Vita* 4, 35 (PL 32, 976). De *Ordine* II 5, 16 (PL 32, 1002).

⁵ De *Moribus Ecclesiae Catholicae* 14, 24 (PL 32, 1321). De *Libero Arbitrio* III 11, 33 (PL 32, 1287).

⁶ *Epistola* 11 (PL 33, 75-76).

⁷ L. Grandgeorge, *op. cit.*, p. 96. Plotinus, *Enneads* I 8, 2; II 9, 1; V 1, 10.

Neoplatonic and Christian elements exist side by side in Augustine's concept of God between the years 386 and 391 A. D. He does not seem to be aware of any major conflict between the two views. He does not list any differences among Neoplatonic, Biblical, or Catholic credal formulations about God. On the other hand, he often asserts some idea, such as incarnation or resurrection, which is contrary to Neoplatonism.

Augustine states his position with some accuracy. He does not think that Neoplatonism and the teachings of the Catholic Church are in conflict, so he holds some of each¹. He does not rationally understand the teachings of the Catholic Church concerning the triune God. He accepts the teachings on faith or authority in the hope that he may one day understand them through reason.

The above examination of Augustine's concept of God implies that the young convert cannot be placed exclusively in the category of "Christian" or "Neoplatonist". It seems to be his intention, however, to accept the authority of the Catholic Church.

¹ *Contra Academicos* III 20, 43 (PL 32, 957).

La retórica agustiniana: Clasicismo y Cristianismo

J. OROZ O. R. S. A., Madrid

Entre los escritos de San Agustín ocupa un lugar especial su tratado *De Doctrina Christiana*, de singular importancia en la historia de la retórica, en cuanto es arte del bien hablar. Después de la lectura de este tratado retórico, sobre todo después del cuarto libro, podemos preguntarnos: ¿Compuso el santo una verdadera *τέχνη* o *ars rhetorica*, en el sentido preciso de la palabra? o, por el contrario ¿ofreció al mundo el primer manual de una oratoria nueva, en consonancia con la doctrina nueva de la salvación? Y, en consecuencia ¿debemos considerar a San Agustín como un revolucionario que ha roto con los moldes de la retórica clásica y ha abierto el camino a otra retórica sin preceptos, natural? En definitiva: ¿Clasicismo o Cristianismo?

En este punto al igual que en otras cuestiones, es muy fácil dejarse llevar de un exagerado empeño por uno u otro camino. Creemos sinceramente que se ha exagerado el carácter clasicista del *De Doctrina Christiana*, como lo ha entendido Comeau¹, y también el aspecto revolucionario de la obra agustiniana, frente a la marcada decadencia de la época del Santo, como ha escrito el gran agustinólogo Marrou². Por eso, nos parece más conforme con las palabras mismas del Obispo de Hipona ver en la obra agustiniana un intento de aprovechar las enseñanzas clásicas, pero dentro de unos moldes nuevos, como son las doctrinas que

¹ «Ainsi le IV^e livre du *De doctrina christiana*, en dépit de quelques vues personnelles à son auteur, se place-t-il tout naturellement dans la longue série de rhétoriques, que les écrivains latins publièrent à l'envi jusqu'aux invasions barbares. La théorie du style et de l'éloquence n'y présente aucune nouveauté», *La rhétorique de saint Augustin d'après les «Tractatus in Ioannem»*, Paris 1930, pp. 21-22.

² «Le *De doctrina christiana* est donc quelque chose de nouveau, bien différent de ce qu'enseigna jusque là l'école antique, bien marqué et par l'apogée augustinien et par les nécessités d'une époque de décadences», *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 519.

enseña el Cristianismo. Vamos a tratar de poner de manifiesto estos dos aspectos del tratado agustiniano sobre la retórica.

Al principio del libro IV de su obra nos advierte Agustín que no va a escribir un tratado completo de retórica, al modo de los que se estudiaban en las escuelas latinas. Sin embargo, y pese a esta intención, podemos recomponer y reconocer, en sus líneas generales, toda la técnica oratoria. Sobre todo en cuanto al aspecto práctico que es lo que interesaba a San Agustín.

Los tecnógrafos primitivos sólo distinguían dos partes en sus tratados: la *inventio* — εὑρεσις — y la *elocutio* — λέξις. La primera se ocupaba del contenido — *res* — y la otra, de la expresión externa — *verba*. Posteriormente se añaden otras partes, y con los estoicos¹ se introducen grandes innovaciones en la terminología, y se eleva a cinco el número de las «partes de la retórica²». Luego varía el número, si bien suelen considerarse como esenciales las cinco siguientes: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio* o *pronuntiatio*.

San Agustín reduce las cinco partes de la retórica clásica a la *inventio* y la *elocutio*, y a veces a tres: *inventio*, *elocutio* y *pronuntiatio*. Después de un breve prólogo, comienza el libro primero del DDC con estas significativas palabras que indican el plan de su τέχνη retórica: *Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum: modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendi prius, de proferendo postea disseremus*³.

Se comprende fácilmente la división agustiniana que se funda en la naturaleza misma del asunto. Esta misma división se encuentra en Aristóteles que divide la oratoria en εὑρεσις, λέξις y τάξις⁴, tratando de la *inventio* en el libro primero, y dedicando en el tercero doce capítulos a la λέξις y seis a la τάξις.

Cicerón y Quintiliano dan gran importancia a la *inventio* y a la *elocutio*, y si bien admiten en su sistema oratorio las otras partes, no se ocupan de ellas con tanto interés como de las dos esenciales. Más de las dos terceras partes del *De Oratore*, de Cicerón, están

¹ Cfr. Striller, *De Stoicorum studiis rhetoricis*, en *Breslauer Philolog. Abhandlungen*, Bd. I, Breslau 1866.

² Sobre la palabra «partes», cfr. Quint., *Inst. Orat.*, III 3, 1-14.

³ DDC I 1, 1. Desde ahora emplearemos estas siglas para indicar el libro de doctrina christiana.

⁴ Cfr. *Rhet.* III 1, 1403 b.

dedicadas a la invención y a la elocución. La *Rhetorica ad Herennium* dedica los libros primero y segundo y una parte del tercero a la *inventio*, el resto del tercero a la *dispositio*, *pronuntiatio* y *memoria*, y el cuarto a la *elocutio*. Quintiliano se ocupa de la *inventio* en los libros III y IV, y dedica todo el VIII a la *elocutio*.

San Agustín trata de la invención a lo largo de los tres primeros libros del DDC: *Quia ergo de inveniendis multa iam diximus, et tria de hac una parte volumina absolvimus . . .*¹. Y dedica a la elocución, a la memoria y a la acción — *modus proferendi* — todo el libro IV, como nos dice él mismo: *Domino adiuvante, de proferendo pauca dicemus; ut si fieri potuerit, uno libro cuncta claudamus, totumque hoc opus quatuor voluminibus terminetur*².

Aunque San Agustín, en todo su tratado *De inventione*, emplea una terminología clásica, sin embargo su obra no contiene nada de las mil y una observaciones que a este respecto explicaban los rétores en las escuelas³. Se pudiera decir que más que un tratado *De inventione* es una síntesis del dogma y de la moral. Trata de cuestiones tan importantes como los signos y la alegoría⁴, y expone todo un programa de estudios necesarios para adquirir una *inventio plena*⁵. Todo el programa que en el libro segundo del DDC traza San Agustín no es más que la adaptación a cada caso particular de la Biblia que es el libro por excelencia para el cristiano.

Todo el libro cuarto está dedicado al estudio de la elocución o de la expresión, si bien, como acabamos de decir, no hay ni una sola alusión a las intrincadas cuestiones de las *τέχναι* escolares. En efecto, no encontramos nada referente a los diversos *status* o *constitutiones* de Hermágoras⁶ que forman uno de los puntos más del gusto de los rétores antiguos⁷.

¹ DDC IV 1, 1.

² Ibid.

³ Sobre la *inventio* y su complicada teoría cfr. el resumen que ofrece Ripsati, *Problemi di retorica antica*, en *Introduzione alla Filologia classica* (a cura di Ettore Pignone), Milano 1951, pp. 729–737.

⁴ DDC II 1, 1; II 7, 9.

⁵ En este caso, pudiera considerarse el DDC como un simple trabajo de hermenéutica sagrada. Sin embargo, no compartimos la opinión de Eggersdorfer, y creemos que lo que San Agustín ha establecido es un programa de estudios para los jóvenes intelectuales cristianos. Cfr. Marrou, *Saint Augustin*, pp. 387–412; Cfr. Eggersdorfer, *Der hl. Augustinus als Pädagog und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, en *Straßburger theologische Studien VIII*, 3–4, Freiburg i. Br. 1917.

⁶ Cfr. Quint., *Inst. Orat.* III 21, 11–27.

⁷ Cfr. *Rhet. ad Heren.* I 18; II 3, 26. — *De invent.* II 115; *Part. Orat.* 34–43.

Las partes del discurso, según el autor de la *Rhetorica ad Herennium*¹ eran: *exordium*, *narratio*, *divisio* o *partitio*, *confirmatio*, *confutatio* y *conclusio*. Cicerón nos advierte que algunos admitían cuatro; otros, cinco, y algunos, hasta siete². Quintiliano enumera cinco, ya que la *partitio* no es sino una parte de la *probatio*³. Hay una gran vacilación y diferencias en cuanto al número y en cuanto a la terminología, lo mismo en Cicerón y en los autores de su época, que en los posteriores, según sea la fuente que prefiere cada uno⁴.

El tratado agustiniano admite la división de Quintiliano y la del mismo Cicerón⁵. Pero el santo se ha opuesto decididamente a ofrecer a los lectores un tratado completo sobre las cinco partes del discurso. A pesar de esto podemos ver esbozada una doctrina completa sobre el discurso y sus divisiones, fundada toda ella en la doctrina clásica.

San Agustín concede al exordio o proemio las tres facultades o virtudes de la retórica tradicional: *benevolentia*, *docilitas* y *attentio*⁶. Esta triple función del exordio se remonta a la más antigua doctrina de los rétores⁷, y es admitida e incorporada en las últimas manifestaciones de las *τέχναι* romanas. Al autor del DDC le ha bastado con indicar de pasada y como incidentalmente las tres funciones del exordio, y no se ha detenido en explicaciones y sutilezas que no eran de su incumbencia, como expresamente ha indicado al comienzo del libro IV⁸.

La *narratio* era la exposición del asunto que interesaba en el discurso, o como la definía Cicerón: *Rerum gestarum aut ut gestarum expositio*⁹. En tiempos de San Agustín el término *narratio* había incorporado una categoría nueva. Así vemos que en el lenguaje catequístico la palabra *narratio* se aplicaba a la exposición histórica del comienzo de la instrucción catequística. De no ser así el diácono Deogratias no hubiera empleado tal palabra, y en todo caso Agustín, al contestarle, hubiera hecho una explicación de la misma¹⁰.

¹ Rhet. ad Heren. I 4. — Cfr. De invent. I 4, 19. — De orat. I 143.

² Cfr. De orat. II 79. — Part. Orat. 4 y 29. — Orat. 122. — Top. 97.

³ Inst. Orat. III 9, 1—3.

⁴ Cfr. Riposati, Studi sui «Topica» di Cicerone, Milano 1947, pp. 264—267.

⁵ Cfr. De orat. II 77, 315.

⁶ Cfr. DDC IV 2, 3; IV 4, 6.

⁷ Cfr. Rhetores Graeci I 65, 12 ss. (Spengel). — Arist., Rhet. III 14, 1415a.

⁸ Sobre este punto cfr. Riposati, Studi, pp. 269—272.

⁹ Cfr. De inventione I 27. ¹⁰ Cfr. De catechizandis rudibus I 1.

El Santo no desconoce el significado técnico de la palabra, pero le atribuye una categoría eminentemente sobrenatural. Ha fijado en esta acomodación un profundo principio didáctico, de capital importancia, con una claridad e inteligencia pedagógicas y psicológicas admirables. El principio agustiniano de la *narratio* parte del supuesto de que todo en la predicación debe girar en torno a una problemática soteriológica. Por lo mismo se impone una *narratio* soteriológica, una *Historia Salutis*. En consecuencia, la exposición de los acontecimientos y de las gestas de la Salvación del género humano constituye el fondo de la narración en el sistema agustiniano.

Los antiguos tecnógrafos admitían las tres cualidades clásicas: *breviter, aperte, verisimiliter*, que vienen repetidas, después de Aristóteles¹, por toda la retórica tardía². Si bien Agustín, en principio, admite las dichas cualidades³, sin embargo, en la práctica, recomienda sobre todo la conformidad con las circunstancias: *cuncta summatim generatimque complecti, ita ut eligantur quaedam mirabilia quae suavius audiuntur... aliquantum immorando... et inspicienda atque miranda offerre animis auditorum; cetera vero celeri percursione inserendo contexere*⁴.

No interesa tanto que sea breve o larga, cuanto que sea clara. «A veces la *narratio* será larga o más breve, pero en todo caso deberá ser *plana atque perfecta*»⁵. La *perspicuitas* — *aperta, plana, dilucida* — es la cualidad principal para San Agustín, lo mismo que para los rétores latinos⁶. Toda narración o exposición debe estar moderada por este principio capital: *Vitabit verba omnia quae non decent*⁷. Es la *credibilitas* de que tanto hablan los antiguos⁸, y que es un indicio de la probidad del orador.

¹ Cfr. Rhet. III 16.

² Cfr. Riposati, Studi, pp. 273, n. 4. — Cfr. De invent. I 27.

³ DDC IV 2, 3.

⁴ De cat. rud. 3, 5.

⁵ De cat. rud. 2, 4. — Creemos preferible la lección *plana* frente a *plena* que traen todos los editores, pues es más conforme con la terminología retórica. Por lo mismo no admitimos la hendíadis *plena atque perfecta* = completa que admite Christopher en su comentario a este lugar, cfr. S. Aurelii Augustini Hip. episc. De cath. rud. liber unus, translated with an introduction and commentary, Washington 1926.

⁶ Cfr. Quint., Inst. orat. IV 2, 64.

⁷ DDC IV 9, 23.

⁸ Cfr. Arist., Rhet. III 16, 1417a.

El fin que se pretende con la *narratio* y la *expositio* es la *fides* de los oyentes: todo el discurso se dirige a ese único objeto. Ahora bien, hay dos modos de defender la tesis: *argumentis veritatem asserendo, oppugnando, falsitatem*¹. En esta pocas palabras recoge Agustín, en su breve tratado, toda la doctrina de la *demonstratio*, que es la parte más importante del discurso. Pudiera creerse en una cierta ligereza y un como descuido de San Agustín al tratar del punto central de un modo tan rápido y tan escueto. Pero eso es debido a la finalidad misma de la obra agustiniana, y puede considerarse como un indicio del carácter mismo del tratado que pretende solamente ofrecer una visión general de los principios, y no trazar un esquema completo de la retórica eclesiástica.

Queda la última parte del discurso, cuya terminología es muy variada². Toda la finalidad del discurso se encamina a producir en el ánimo del oyente un movimiento y simpatía hacia las verdades que se han expuesto. Agustín apenas habla en el DDC de esta parte del discurso, de un modo explícito. Sin embargo, en *De catechizandis rudibus* encontramos un largo tratado de la *exhortatio*: *narratione finita, spes resurrectionis intimanda est et pro capacitate ac viribus audientis*³.

Agustín puede resumir su compendiada preceptiva catequística con estas palabras que dicen mucho más que un tratado completo de oratoria: *Cum occupata sunt tempora, vel tua, vel eorum qui te audiunt, breviter agas; cum autem largiora, largius loquaris: hoc enim nullo admonente ipsa necessitas praecipit*⁴. Esto es lo que caracteriza toda la doctrina agustiniana. Es la acomodación del discurso a las exigencias y a las circunstancias externas.

Tal es el esquema de la retórica agustiniana, en sus líneas generales. Este esquema se completa con la doctrina agustiniana sobre los tres oficios del orador y los tres estilos del discurso. Para Agustín no carece de importancia el papel del orador, aunque en la práctica sus tres oficios se pueden reducir a uno solo que es enseñar. En todo esto, como en la conexión y dependencia entre *stylum* y *officium*, la doctrina agustiniana es netamente clásica; es decir, no aporta nada nuevo, sino que sigue los moldes ya en uso.

¹ DDC IV 2, 3.

² Cfr. Riposati, Studi, pp. 281-282.

³ De cat. rud. 7, 11.

⁴ De cat. rud. 7, 11.

Las líneas esenciales de la concepción agustiniana de la oratoria son casi semejantes a las de Cicerón, aunque pudiera hablarse también de otras influencias. El gran orador romano había fijado para siempre el marco histórico de la retórica y de la elocuencia. Había señalado los tres géneros oratorios, los tres estilos, y la estrecha relación existente entre ellos. Es cierto que los géneros habían evolucionado, pero San Agustín se conserva, en sus líneas generales y en los puntos esenciales, dentro de la ortodoxia clásica.

La retórica que expone Agustín en sus obras no es solamente mucho más simple que la sofística. Podemos hablar de un alejamiento agustiniano de las corrientes sofísticas, al mismo tiempo que se da un acercamiento a la retórica clásica; se emplean, incluso, los mismos términos de Cicerón. Agustín ha sabido retroceder cuatro siglos y medio, a los tiempos anteriores a las *declamationes* de los siglos I y III. Las reminiscencias de Cicerón, en la obra agustiniana, son tantas que parecen indicar como una preocupación constante del Obispo de Hipona de fundamentar toda su doctrina oratoria en los libros de Cicerón¹.

Por lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que la obra de San Agustín sobre la retórica es netamente clasicista, es decir sigue la línea ortodoxa de los autores clásicos, y sobre todo de Cicerón.

Sin embargo, podemos considerar al mismo tiempo a San Agustín como el fundador o promotor de una oratoria cristiana. Podemos afirmar que Agustín no era un anatomista de la oratoria, sino más bien un maestro de la vida práctica. Se había dado cuenta perfecta de los defectos de una enseñanza escolar del tipo de las escuelas declamatorias de las que se había quejado Séneca: *Non scholae sed vitae discimus*. Lo importante no era saber muy bien las leyes para analizar un período, para disecar los miembros, para señalar el ritmo y las cláusulas oratorias, para indicar y clasificar las mil y una figuras oratorias. A todo eso renuncia Agustín. Pero todas esas habilidades no constituían la única y exclusiva herencia que las escuelas habían recibido de Cicerón y de los maestros clásicos.

¹ Sobre la influencia de Cicerón sobre S. Agustín puede verse la obra de M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958. — Por supuesto, que no estamos completamente de acuerdo con el autor, en cuanto al método empleado. La obra, sin embargo, es sumamente útil e interesante.

No en vano Agustín había seguido todos los cursos de la elocuencia, y había enseñado en Cartago y en Roma, y había ocupado, por nombramiento oficial del Emperador, la cátedra de retórica en Milán. Era imposible que a finales de su vida, después de una intensa y valiosísima experiencia personal de las ventajas e inconvenientes, se olvidara de las enseñanzas aprendidas en los maestros paganos.

Los preceptos de la retórica no son inútiles, dice el Santo. Y sin embargo — cosa curiosa! — él renuncia a exponer en su obra DDC tales preceptos. Sabe muy bien cuál es su papel y cuál el plan de su obra. Un carácter netamente práctico preside todas sus enseñanzas. Por eso Agustín no impide que, si alguien tiene tiempo para adquirir un pleno conocimiento de la temática y de los problemas oratorios, acuda a los tratados y a las escuelas de los rétores¹. Más aun, el orador sagrado está obligado a emplear en pro de la verdad todos los medios de que disponen los enemigos para defender sus errores. Para Agustín la elocuencia pagana no era sino una herencia de la Iglesia, la única que posee y defiende la verdad, en cuyo servicio está la razón de ser de toda oratoria².

Evedentemente, a los ojos de Agustín, Cicerón era el gran maestro de la elocuencia. Y si alguna vez se encuentran en sus obras vestigios de otros autores³, no es preciso salirse del arpinate para explicar toda la doctrina agustiniana, en lo que tiene de préstamo de los paganos.

Pese al innegable clasicismo agustiniano, debemos admitir que hay algunas divergencias entre las doctrinas de Cicerón y de San Agustín en el campo de la retórica. No podemos por menos de admitir en la exposición del obispo de Hipona la existencia y la vitalidad de datos suficientemente numerosos como para constituir una plena diferencia entre ambos, diferencia que de todos modos no es de método, sino que radica en la temática misma.

El orador a quien dirige Agustín su obra es muy diferente del formado en las obras de Cicerón. No se trata ya del orador del foro y del senado, ni del abogado de los tribunales, sino del intérprete y el defensor de la palabra de Dios⁴. Consecuente con este principio, Agustín propone al que quiera ser un orador per-

¹ DDC IV 1, 2.

² DDC IV 23, y II 40, 60.

³ Véase sobre esto P. Keseling, *Augustin und Quintilian*, en *Augustinus Magister*, París, s. a. (1954-1955), pp. 201-204.

⁴ DDC IV 4, 6.

fecto los ejemplos de la Sagrada Escritura, que posee su oratoria propia, oratoria que no ignora ni descuida los preceptos de la retórica, sino que los emplea con moderación y gusto, de una manera muy diferente a la de los autores paganos¹.

Agustín ha liberado a su *ars rhetorica* de la intrincada casuística de las escuelas y ha puesto como primera cualidad de la oratoria la verdad y la claridad². Sin embargo amonesta al orador sagrado a que, aun renunciando de buena gana a la elegancia cuando así lo exigen los intereses de la verdad y de la claridad, no caiga con ello en la trivialidad y en la chabacanería³.

Al analizar los modelos bíblicos, San Agustín lo hace a la luz de los autores paganos, dentro de un canon aceptado por una tradición secular. Recordemos tan sólo el ejemplo de la cláusula métrica que se podía conseguir en el pasaje de San Pablo *Ad Romanos* con un solo pequeño hipérbaton. La finalidad de San Agustín es sustituir los autores paganos por la Sagrada Escritura que, junto con los autores cristianos, constituye el fundamento de la ciencia cristiana y el modelo que debe imitarse y estudiarse⁴.

El orador que se forma en la doctrina agustiniana no mira a los triunfos y aplausos del foro, sino a la conquista de las almas. Sus armas, por tanto, deben ser muy diferentes: *pietate magis orationum quam oratorum facultate*⁵. Esta es la gran diferencia entre el orador clásico y el cristiano. San Agustín proclama paladinamente la existencia y el poder del elemento sobrenatural que ocupa el centro y debe ser la realización intensa de su nuevo ideal. Pero aun en ese caso vemos un claro ejemplo de los artificios clásicos que no desdena el santo, antes al contrario pone en servicio de la verdad.

San Agustín ha formado en su oratoria un nuevo tipo de orador. «Así, pues el hombre elocuente de que aquí tratamos, hace cuanto a él toca cuando dice esas cosas de modo que se las escuche inteligente, agradable y obedientemente. No dude que

¹ Sobre este punto Cfr. DDC IV 7, 15. — Cfr. también Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1915–1923, pp. 526–528; Eskridge, *The influence of Cicero upon Augustine in the development of his oratorical theory for the training of the ecclesiastical orator*, Menasha 1912, pp. 30–36, 46–47; Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, New York 1928, pp. 61–64.

² De cat. rud. 9, 13.

³ DDC IV 10, 24. — Cfr. Tácito, *De orat.* 21; Quint., *Inst. orat.* VIII 3, 17.

⁴ DDC IV 20, 39; IV 21, 50; II 42, 63.

⁵ DDC IV 15, 32.

todo esto lo puede, si es que lo puede y en la medida en que lo puede, más por el fervor de las oraciones que por la habilidad de los oradores *ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator ante quam dictor*¹. Por lo tanto, junto a la preparación cuidadosa y esmerada, a la manera del orador pagano, el predicador de la palabra divina debe tener amplia confianza en el poder de Dios de quien viene toda elocuencia. «Aprenda, pues, el que quiera saber y enseñar, todo lo que debe ser enseñado y adquiera también aquella habilidad en el hablar que conviene a un varón eclesiástico. Pero en el momento de hablar acuérdesse de la palabra del Espíritu Santo»².

Otro rasgo característico de la oratoria agustiniana, que la diferencia de los tratados clásicos es la ausencia total de un orden didáctico y la carencia de detalles unidos por un fluir ordenado de las ideas. Sería vano intento buscar en San Agustín una unidad intelectual o un orden metódico en las doctrinas retóricas. Lo que domina es el orden del sentimiento que le obliga a prescindir de los detalles que enseñaban en las escuelas los rétores de profesión. Desdeña el arte por el arte, y descarta las cuestiones puramente técnicas, lo cual constituye otra de las características esenciales de la obra agustiniana frente a las *τέχναι* clásicas. Nada de reglas y prescripciones minuciosas, tan abundantes en las retóricas antiguas. Se percibe al través de todas las páginas un espíritu y una psicología profunda que domina toda la concepción del DDC.

Podemos señalar otra gran diferencia. Las escuelas de los rétores enseñaban al verdadero discípulo a ser verdadero artista de la palabra. Debía saber conmover a los oyentes, aunque él no sintiese la más mínima emoción³. Con Agustín adquiere suma importancia el *πάθος* que salva las distancias entre el predicador y los oyentes. Es la plena realización, la más completa rehabilitación del precepto horaciano: *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi*.

Agustín no se había propuesto abordar los minuciosos detalles relativos al arte de la palabra. Y, sin embargo, al final de la obra se ve que ha discutido, aunque sea sucintamente, casi todas

¹ DDC IV 15, 32.

² Ibid.

³ Notemos el amargo recuerdo que nos ha dejado Agustín en las Confesiones cuando habla de que tenía que declamar el pasaje de la Eneida, que narra las iras de Juno, con la que nada tenía que ver y por la que ningún afecto sentía.

las cuestiones generales de la retórica. Como última advertencia, vuelve de nuevo a recordar la importancia del elemento sobrenatural: «En todo momento, ya se disponga el orador a hablar al pueblo o a un grupo de personas, ya dicte un discurso destinado a ser pronunciado por otro, en todo momento y en todas las circunstancias en que se disponga a hablar, ore al Señor para que ponga en su boca palabras convenientes»¹.

El mayor triunfo de Agustín al componer el DDC, y al mismo tiempo el carácter distintivo de la obra agustiniana, es haber intentado y conseguido plenamente una profunda renovación de la retórica clásica, enmarcada y dirigida por el espíritu cristiano de la caridad. San Agustín ha demostrado que la sana retórica no tiene en sí elemento alguno contrario a la nueva temática del Cristianismo. Para el obispo de Hipona había desaparecido la época de una elocuencia que no fuera la elocuencia sagrada, o al menos no atribuía importancia a la oratoria de modo que un obispo, aunque antes hubiera sido maestro oficial de retórica, se ocupara de sus mil elucubraciones teóricas.

San Agustín reivindica en su obra una elocuencia distintamente cristiana, que adquiere su máxima importancia y una firmeza segura. Elevada y vivificada en su espíritu divino, se cimienta en la más pura tradición clásica. El siglo de Agustín había olvidado, o al menos había menospreciado, la sana doctrina aristotélico-ciceroniana, y el obispo de Hipona no podía hacer mejor servicio a la retórica pagana que incorporarla en su concepción cristiana.

En el último párrafo de la obra encontramos una frase que compendia toda su exposición. Exige al orador una doctrina, una ciencia sana distinta de la que se aprendía en las escuelas de los sofistas. Para nuestro santo no hay otra ciencia sana que la cristiana, *doctrina sana, id est christiana*. Por eso el programa agustiniano es un retorno a la sana teoría de los tiempos clásicos: y sobre la teoría del clasicismo vivificada por un espíritu cristiano, construye Agustín toda una teoría cristiana que encuentra su expresión más completa en el DDC.

San Agustín ha concedido en su tratado oratorio una máxima importancia a la teoría del estilo en contra de ciertos sectores del cristianismo que miraban con recelo y sospecha cualquier

¹ DDC IV 30, 63.

adorno de la verdad, como nos dice él mismo en sus *Confessiones*. Pero al mismo tiempo ha sabido poner en guardia al predicador sagrado frente a los excesos de la sofística, iniciando un retorno a la simplicidad aristotélica y ciceroniana. Esta vuelta a los moldes seguros de la antigüedad representa un grande y rotundo triunfo no sólo para la predicación sagrada, amenazada en su tiempo de corrientes barrocas nada ortodoxas, sino para la misma retórica clásica, hundida en el servilismo más bajo de la expresión externa al contenido interno. San Agustín prestó un gran servicio a la humanidad entera, y en especial a la ciencia cristiana, al sustituir la pedagogía estática y formalista de la época por un nuevo orden de valores vitales. «Augustine had been doubtless a popular professor; Christianity made him a great teacher»¹.

¹ Baldwin, o. c., p. 64.

Augustine's Theory of Property

G. J. M. PEARCE, Oxford

The doctrine of those Fathers who were interested in the ethical basis of property embodied two important elements — the Sophistic distinction between nature and convention worked out especially by the Stoics, and the Christian ideas of creation and sin. These elements were combined to form an account of property which became a characteristic of Christian ethical thought for many centuries to come. On this view, private property is secured by the *ius gentium* and is conventional; the common ownership of property and its individual use is secured by the *ius naturale*. But sin has introduced a new factor into the moral situation by making men greedy and selfish. When man became depraved, to each individual had to be assigned what he could regard as his own, and he needed to be confirmed in the possession of it. The task of organising the ownership of private property was undertaken by the State. Hence it is true to say that private property is a creation of the State which defines, limits, and changes the conditions of ownership. Thus Augustine tells his congregation, "You own land by right derived from the Emperor; take away the laws of the State, and who dares to say, 'That is my estate', or, 'That slave is mine', or, 'That house belongs to me'?" (*Tr. in Joh.* 6,25). There is a legal right to private property, but the State has the right to alter the laws of possession, and the private citizen has no appeal against its decision — as Augustine pointed out to the Donatists in the same sermon. The authority of the State here, as elsewhere, operates to curb the worse effects of sin in human nature, though the State itself would never have come into existence had man not sinned.

If the private ownership of property is secured by the State and conditions of ownership are laid down by positive law, it is natural right which determines the common ownership of pro-

perty, and here the Fathers are more indebted to the Bible than to the philosophers. God created the world, set man in it, and gave him "dominion" over every creature. He has ordained that every man ought to have his share of the earth's abundance, and, by his own divine authority, has guaranteed his right to it. Since God alone is the sole rightful owner of what he has created, everyone who owns property owns it by God's gift and appointment; hence, those who are in need have a right to share in the superfluities of the rich, and upon the rich is imposed the duty of sharing their wealth with the poor. One implication of this view is that almsgiving is more than the fugitive expression of human good-nature; it is a form of justice. Those who have too little to maintain themselves have a right to what others have in excess of what is required to satisfy their needs. In S. Peter Damian's phrase, the rich are *dispensatores*, not *possessores*. S. Thomas Aquinas thought that if anyone was in grave danger of dying of starvation and had no other means of getting food, he had a natural right to relieve his distress by using the property of somebody else, taking it either secretly or openly (*Summa Theologica* II 2, Q. LXVI). An owner's right to do what he likes with his own is limited; he has a right to use his property as he wishes only if he recognises the duty of regulating his use of it by due concern for the satisfaction of the needs of other people.

Christian writers in the Patristic period, and long afterwards, accepted this account of property in principle; it was still essentially the view of Aquinas in the 13th century, but by the 17th century it had changed considerably, and in John Locke it reached its opposite. The latter wrote in *The True End of Civil Government*: "Every man has a property in his own person. This nobody has a right to but himself. The labour of his body and the work of his hands we may say are properly his. Whatsoever, then, he removes out of the state that nature hath provided and left it in, he hath mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property." That is to say, a man has a natural right to anything that he has obtained by his own work rather than a natural right to a share in all those things which God has created for him richly to enjoy. Kant and Hegel were much less sure of such a natural right as Locke had defended. They held that if men were to enjoy what was private, that must be by permission of the General

Will, which, as a consequence, could provide new frontiers between public and private property.

In his own thinking about property, Augustine begins with the Biblical faith that since God is the Creator, he is the only genuine owner of all things — the earth is the Lord's and the fulness thereof. A man's property, he says, belongs to God who created it, as a slave's property belongs to his master (*Enarr. in Ps.* 49,17). All property is held in trust from God. It is distributed by divine justice to good and bad alike, so that to the former, who use it to relieve want, it may become a means of grace, and to the latter, who corrupt themselves by using it selfishly, it may become the instrument of their destruction. The rich must not be avaricious or covetous, and the poor must not complain that wealthy people do not have to work for a living; even rich men have work to do, the bishop adds a trifle ingenuously, but they work with their heads instead of with their hands, and that is more tiring (*Contra Jul. op. imp.* VI 29). In itself, wealth is neither good nor bad; it may be the occasion of goodness or wickedness, though in view of the corruption of human nature, it is more often the occasion of wickedness. Nevertheless, although a Christian who is rich always runs the risk of putting his wealth to ill use, he need not feel obliged to relinquish his possessions and live in poverty. It is true that Christ commanded the rich young ruler to sell all and to follow him, but that was a counsel of perfection given to a man who had already learned to keep the law. The first requirement is to lead a good life. That done, it will be meritorious to lead the best life by embracing evangelical poverty (*Contra Faust.* V 9–11).

Augustine held that the legal right to private property is one of the most important civil rights. Natural law secures the common ownership of property, but it is also the basis of our right to private property. We have a natural right to our fair share of what God has created for all men, and in a sinful world, the institution of private property supported by the positive law of the State, is the best means of ensuring that everyone is preserved from the worst excesses of human rapacity. It is the function of its State, by enacting just laws, to preserve the rights of the citizens to property obtained by inheritance, donation, work, commerce, industry, purchase, and just conquest, and, because the political order is corrupted by sin, to use its authority in upholding such laws. In a perfect society in which

the only law would be the natural law freely obeyed by everyone, men would enjoy everything in common, and hence they would have no need of the authority of the State to vindicate their right to it. Like the State itself, the right to private property is at once the evidence and the restraint of sin. Property is legitimate, but what is legitimate in the temporal order may not be ideally, and the nearer we approach the life of heaven, the more readily shall we do without the earthly possessions which mean peace and blessedness to most men, and regard ourselves in this world as pilgrims in a strange land.

Augustine sometimes said that our right to private property depends not only upon our legal title to it, but also upon what we do with it. The rightful owner of any property has a just title to it and also uses it well. If his title is sound, but he uses the property badly, he is not its rightful owner. To misuse property is to forfeit a claim to it, so that, in theory, everything belongs to those who know how to use it well.

It is not clear how far Augustine wanted to carry this principle; taken to its conclusion, it would have some rather startling results. He is inclined to rely upon it in sermons and books addressed to the Donatists, and it looks as though in the heat of his anti-Donatist polemics, he went much further than he was normally willing to go. The argument is simple; only those who use property aright are the true owners of it; to use property aright is to use it to the glory of God; God is glorified by those who have true faith. The conclusion is obvious: the Catholic Church alone has true faith, and is, therefore, the only rightful owner of property, including the buildings of the Donatists annexed to the Church by the decree of Honorius in A. D. 405. At Hippo, Augustine felt justified in using the building of the Donatist bishop Proculianus to display his tracts on its walls.

On this argument, it could be held that the Church was the sole rightful owner of all property, and if we take it at its face value, we shall be obliged to conclude that Augustine advocated a theocratic communism. Some writers, Nourrisson, for example, think that this is what Augustine did mean. The argument may have been comforting to anyone who was worried about the Catholic possession of Donatist property, but it is double-edged, and it is unlikely that Augustine himself would have very heartily agreed that in all circumstances it is the function of positive law to determine right use, and hence, ownership. It is doubtful

whether the argument from right use would have brought him much consolation if, on some occasion, the Emperor had decided that since the Church was misusing its possessions, it was not their rightful owner, or if an Arian Emperor had decided that the Church was never capable of using its property aright, since it lacked the faith by which God is glorified as the undivided unity.

Augustine's more usual position is that although some people use their property badly, it remains their property, unless it is forfeit because they have broken some positive law. He thinks that it is better to run the risk of having property misused, than to disrupt society by organising its re-distribution into the hands of people who will use it aright. Even supposing that property could be re-distributed without revolutionary social upheaval, the number of people we should find good enough to use it properly would be very small, and they would be unwilling to accept the responsibility of it, for, being good men, the more able they were to use their possessions well, the more unwilling they would be to run into the moral and spiritual danger which wealth presents.

In arguing that right use constitutes a just title, Augustine refers almost verbatim to a passage in Cicero's *De re publica*: "How happy, then, ought we to esteem that man who alone has it in his power . . . to enjoy all things as his own — not by any civil bond, but by the common right of nature which denies that anything can be really possessed by anyone except him who understands its true nature and use . . ." (I 17). The ethical basis of property was a well-trodden field of ethical and legal discussion in the schools of the Empire, and it is curious that Augustine does not refer to Plato or Aristotle or to anyone else who had made any important contribution to the discussion, except Cicero. In those passages in which Augustine argues that the ethical basis of property is right use, he is probably relying chiefly on Cicero for support, but his more characteristic position is that the ethical basis of property is natural right.

L'influence de l'œuvre augustinienne dans l'Occident barbare VI—VIII^e siècle

(résumé)

P. RICHÉ, Rennes

Saint Augustin a été un des auteurs les plus lus en Occident. Il est important de savoir dans quelles conditions son oeuvre a été reçue dans les premiers siècles du Moyen Age. On peut le savoir en relevant les manuscrits pré-carolingiens qui renferment des ouvrages d'Augustin et les citations augustinienes contenues dans les écrits de cette époque. On constate une diffusion rapide des oeuvres d'Augustin dans les royaumes barbares méditerranéens au VI^e. En Gaule méridionale, en Italie du Nord et du Sud, des laïcs et des clercs ont lu et commenté certains grands traités tels le *De civitate Dei*, le *De doctrina christiana* et le *De Trinitate*. Cassiodore à Vivarium, Grégoire le Grand à Rome possédaient la plupart des ouvrages d'Augustin. Au VII^e siècle au contraire l'oeuvre d'Augustin n'est reçue que dans l'Espagne wisigothique à Séville, à Saragosse, à Tolède. En Gaule mérovingienne Augustin est à peu près inconnu. Il faut attendre la fin du VII^e siècle et le début du VIII^e pour retrouver des lecteurs d'Augustin. Les moines de Iarrow en Angleterre, ceux de Luxeuil Autun, Corbie, Fleury en Gaule font venir d'Italie des ouvrages d'Augustin et en recopient dans leur *scriptoria*. Dans le royaume lombard le roi Luitprand fait transférer de Sardaigne à Pavie les reliques d'Augustin.

Tous les ouvrages d'Augustin pourtant n'ont pas eu le même succès. Parmi les plus fréquemment recopiés et cités figurent les traités exégétiques (*Enarrationes in Psalmos*, *De Genesi ad litteram*, *De consensu evangelistarum*, *Tractatus in Evangelium Johannis*), les ouvrages de morale (*Speculum*, *De bono conjugali*, *De agone christiano*) et les traités de législation monastique (*Regula* et *De opere monachorum*). Dans une deuxième catégorie il faut placer les ouvrages lus seulement en Europe méridionale au VI^e et VII^e et délaissés ailleurs (*Confessiones*, *De civitate Dei*, *De doctrina christiana*). Enfin en troisième lieu viennent les oeuvres

rarement lues (*De musica, De ordine, De magistro, Contra Academicos, De beata vita*). Les lettrés de l'époque barbare ont surtout vu en Augustin l'exégète, le moraliste et le moine. A l'époque carolingienne on découvre l'historien et le pédagogue, au X^e et XI^e le philosophe. Chaque époque trouve dans Augustin une réponse à ses besoins et à ses aspirations.

Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins

M. SCHMAUS, München

Seit Theodor de Régnons Veröffentlichungen¹ über die Geschichte der Trinitätslehre gehört es zum unverlierbaren Besitz unserer dogmengeschichtlichen Kenntnisse, daß es zwei verschiedene Trinitätsvorstellungen in der orthodoxen Kirche des Altertums gab, eine sogenannte griechisch-antiochenische und

¹ Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité I–IV*, Paris 1892–1898. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927 (Münsterische Beiträge zur Theologie 11). Ders., *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe*, in: *Charisteria Alois Rzach zum 80. Geburtstag*, Reichenberg 1930. Ders., *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware*, in: *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft*, hrsg. von M. Grabmann und J. Mausbach, Köln 1930. Ders., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II. Teil: *Die trinitarischen Lehرداریfferenzen*, 1. Halbband: *Darstellung*, 2. Halbband: *Texte*, Münster 1930 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 29). Ders., *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann II*, Münster 1935 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Suppl. 3), 896–953. Ders., *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3, 1931, 373ff. Ders., *Die Texte der Trinitätslehre in den Sentenzen des Simon von Tournai*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4, 1932, 59–72. 187–198. 294–307. Ders., *Aurelius Augustinus. Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, 2 Bände, Kempten 1925 (Bibliothek der Kirchenväter). Das gleiche in Auswahl 1936. Ders., *Das Fortwirken der augustininischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, in: *Vitae et Veritati. Festgabe für K. Adam*, Düsseldorf 1956, 44–56. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura I*, Münster 1923 (Münsterische Beiträge zur Theologie 3). Ders., *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts*, *Theologische Quartalschrift* 49, 1925, 113–135. Ders., *Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre*, *Zeitschrift für kath. Theologie* 50, 1926, 177–195. Ders., *Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg*, Münster 1928 (Münsterische Beiträge zur Theologie 13). M. Mellet O. P. – Th. Camelot O. P., *Oeuvres de saint Augustin 15: La trinité*, 2 Bände, Paris 1955, mit reichen Literatur-

eine sogenannte alexandrinisch-abendländische¹. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß die zuerst genannte Richtung in dem einheitlichen Ganzen der Trinitätslehre den Akzent auf die Dreiheit der Personen, die an zweiter Stelle genannte auf die Einheit des Wesens legt. Die erste Deutung läßt sich als die biblisch-heilsgeschichtliche, die zweite als die philosophisch-metaphysische kennzeichnen. Bezüglich ihres Hauptvertreters Augustinus erklärte der Tübinger Theologe J. Kuhn²: „Der Gegensatz, der zwischen der früheren und späteren, namentlich augustinischen Auffassung und Darstellung der trinitarischen Einheit Gottes stattfindet, ist nichts anderes als der von uns nachgewiesene Unterschied der vorstellungs- und der begriffsmäßigen Bestimmung derselben, und es kann daher nur von einem Fortschritt (*profectus*) in der Erkenntnis, keineswegs von einer neuen Lehre die Rede sein. Die Einheit wird vorstellungsmäßig in dem Vater als dem Prinzip der Gottheit, begriffsmäßig in den drei göttlichen Personen zugleich erkannt.“ „Auf dem Standpunkte der Vorstellung ist die absolute (numerische) Einheit Gottes inbegriffen (vorausgesetzt), auf dem des Begriffes

angaben 77–83. E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932. F. Cavallera, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du «De Trinitate»*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 2, 1930, 365–387 und 3, 1931, 5–19. A. Dahl, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund 1945. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen-âge*, Paris 1948 (*Études d'histoire littéraire et doctrinale* 3), 339–484. P. F. Merklen, *Sanctus Aurelius Augustinus. II «De Trinitate»*. Trad., introd. et notes, t. I, Florenz 1930 (*Biblioteca agostiniana* 10). H. Paissac, *Théologie du Verbe, saint Augustin et saint Thomas*, Paris 1951. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931. A. Lauras, *Deux images du Christ et de l'Église dans la prédication augustinienne*, in: *Augustinus Magister* (Internationaler Augustinuskongreß 1954), Paris 1954, 667–675. M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?* in: *Augustinus Magister* 595–602. J. Plagnieux, *Influence de la lutte anti-pélagienne sur le De Trinitate, ou christocentrisme de saint Augustin*, in: *Augustinus Magister*, 817–826. M. F. Sciacca, *Trinité et unité de l'esprit*, in: *Augustinus Magister*, 521–533. A. Turrado, *La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín*, in: *Augustinus Magister*, 583–593. P. Henry-P. Hadot, *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*, 2 Bände, Paris 1960 (*Sources Chrétiennes* 68/69).

¹ M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, 10–22.

² J. Kuhn, *Katholische Dogmatik II: Die Christliche Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit*, Tübingen 1857, 105.

ist es der Hypostasenunterschied.“ Die augustinische Erklärung stellt nach ihm den höheren Standpunkt und den Abschluß dar.

Vom rein philosophischen Standpunkt aus wird man Kuhn zustimmen müssen. Es fragt sich jedoch, ob man seinem Urteil ohne jede Einschränkung sich anschließen kann.

Für die Beurteilung der augustinischen Trinitätskonzeption ist es wichtig, auf die Geschichte der Trinitätslehre vor Augustinus einen kurzen Blick zu werfen, sodann ihre Hauptlinien herauszuarbeiten und ihre Tragweite für den Glaubensvollzug zu charakterisieren.

Was die voraugustinische Trinitätslehre betrifft, so bietet weder das Alte noch das Neue Testament eine Metaphysik des dreipersonlichen göttlichen Lebens. Die Heilige Schrift bezeugt vielmehr den trinitarischen Charakter Gottes, indem sie das Heilshandeln der drei göttlichen Personen bezeugt. Im Neuen Testament tritt hervor, daß der im Alten Testament offenkundig gewordene Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Dieser wiederum hat den Heiligen Geist als seinen unsichtbaren irdischen Stellvertreter für die Zeit seiner eigenen relativen Abwesenheit verheißen. In ihm ergreift er die Menschen, um sie nach seinem eigenen Bilde zu verwandeln. Der Bildbegriff von der Sendung stellt das Schlüsselwort für die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung dar. Es wird also die Heilsfunktion des Sohnes und des Geistes hervorgehoben. Ihr inneres Verhältnis zu Gott bzw. zum Vater tritt zurück. Es ist in den Sendungen impliziert, erfährt aber keine formale explizite Schilderung¹.

Die Explikation dessen, was in dem Sendungsbegriff eingeschlossen ist, blieb der Theologie der nachbiblischen Zeit anheimgegeben. Hierüber sind wir durch vielfache Untersuchungen, zuletzt und wohl besonders zuverlässig durch G. Aebly O. F. M. Cap., *Les Missions divines de Saint Justin à Origène*, Fribourg 1958, unterrichtet². Lange Zeit herrschte unter den Theologen große Unsicherheit. In Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift wurde die Bezeichnung „Gott“ lange Zeit hindurch auf den Vater angewandt. Justin der Märtyrer, Irenäus,

¹ Al. Grillmeier S. J., *Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnungen mit dem Christentum*. Ein Bericht über neuere Studien zur christlichen Theologie, Scholastik 34, 1959, 379–385. H. de Lavalette, Dreifaltigkeit, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* III, Freiburg i. Br. 1959, 546f. J. Felderer, ebd. 554–559. H. Rahner, ebd. 548–554.

² Vgl. Grillmeier, a. a. O.

Tertullian, aber auch die Kappadozischen Väter des 4. Jahrhunderts, sowie der Griechenschüler Hilarius zeigen diesen Sprachgebrauch¹. Er ist auch charakteristisch für die alten Symbola². Die Gott genannte erste göttliche Person sendet den Logos in die Welt. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Logos bzw. dem Sohne wird in der Zeit vor dem Konzil von Nizäa fast allenthalben subordinatianisch erklärt³. Der völlig unsichtbare Vater bringt zum Zwecke der Welterschaffung den Logos hervor, wie die christlichen Theologen in Verwendung platonisch-stoischer Elemente sagen. Im Arianismus hat diese These ihre häretische Zuspitzung erfahren. Die orthodoxe Theologie hingegen lernt mit fortschreitender Deutlichkeit, zwischen der Sendung und der ewigen Zeugung des Logos zu unterscheiden. Tertullian und Hippolyt leiten diese theologische Arbeit ein, Klemens von Alexandrien, Novatian und Origenes führen sie weiter⁴. Die Sendungen werden dabei mit steigender Klarheit als der Ausdruck der im inneren göttlichen Leben herrschenden Verhältnisse erkannt. Die Zuwendung der Theologie zu den innergöttlichen Hervorgängen brachte das Problem von der Zuordnung von Einheit und Dreiheit in Gott. Für die Theologie der ersten Zeit nach der biblischen Ära hatte dieses Problem keine Dringlichkeit, weil man die Einheit Gottes in Gott dem Vater, der einfachhin Gott genannt wurde, unreflektiert gewährleistete⁵. Die Frage wurde erst akut, als man von den Sendungen aus den Blick rückwärtsschauend in das innergöttliche Leben selbst richtete, aus welchem die göttlichen Sendungen wie Wellenbewegungen aus der Tiefe hervorkamen. Es ist nicht gelungen, und es konnte nicht gelingen, die Einheit und die Dreiheit so

¹ M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre, 19. K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 91–167. J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936. M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, 6. Aufl. München 1960, 379–382. H. Rahner, Dreifaltigkeit, in: Lex. f. Theol. u. Kirche III (1959), 548–554.

² H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, 30. Aufl. bes. von K. Rahner, Freiburg 1955. E. Lichtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel, Zeitschrift f. Kirchengeschichte N. F. I (63), 1950/51, 1–74. Vgl. auch die Präfationen.

³ Al. Grillmeier, a. a. O. H. Tüchle, Kirchengeschichte I: Das christliche Altertum, 14. Aufl., Paderborn 1955, § 32, § 46f. G. Bardy, La crise Arienne, in: A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'Eglise III, Paris 1939, 69–97.

⁴ H. Tüchle, a. a. O.

⁵ M. Schmaus, Die psych. Trinitätslehre, 12–18 (im folgenden: Schmaus).

zusammenzuschauen, daß keine unbewältigte Problematik zurückblieb. In der Reflexion über die Frage verharreten die griechischen Theologen außerhalb Alexandriens, d. h. außerhalb der Einflußsphäre Plotins, in der biblischen und frühchristlichen Denkweise¹. Dies bedeutet, daß sie, wie zu Anfang betont wurde, ihren Blick zunächst auf die drei Personen richteten. Sie vertraten damit ein Grundanliegen der Heiligen Schrift selbst. Wie die Einheit Gottes damit in Einklang zu bringen sei, war ihnen erst eine zweite Sorge. So sahen sie in dem Vater als der Quelle der Gottheit die Einheit Gottes verankert. Diese These treffen wir z. B. bei Basilius, bei Gregor von Nazianz und erst recht natürlich bei den vornizänischen Theologen². Vielfach wird von diesen Theologen auch die Einheit des göttlichen Wesens, der *οὐσία*, als Grund für die Einheit Gottes angeführt³. In der Theologie der Kappadozier tritt jedoch hierbei die Befürchtung zutage, es könnte die über den *ὑποστάσεις* stehende *οὐσία* als die eigentliche Gottheit erscheinen⁴. Dieses Bedenken gegen die Verankerung der Einheit in der einen *οὐσία* statt im Vater als dem Quell des göttlichen Lebens hat zunächst eine metaphysische Basis. Noch wichtiger dürfte jedoch die existentielle sein. Es lag den Kappadoziern offensichtlich am Herzen, den Vollzug des Glaubens in die rechte Bahn zu weisen.

Das Gebet des Gläubigen kann sich nicht an die *οὐσία*, sondern nur an die *ὑποστάσεις* richten. Wenn man zum Vater betet, kommt auch die mittlerische Funktion des von ihm gesandten Sohnes sowie die Rolle des Heiligen Geistes gebührend zur Geltung. Mit dem metaphysischen Gesichtspunkt verbindet sich also in dieser Theologie der heilsgeschichtliche bzw. der heilshafte. Dieser findet noch eine besondere Ausprägung, wenn die griechische Theologie, wiederum vor allem die Theologie der Kappadozier, den Heiligen Geist Geschenk nennt⁵. Diese Bezeichnung schließt eine Beziehung zur Kreatur in sich, insofern der Geist das Geschenk Gottes an den Menschen ist. Hierbei verdient eine Schattierung der griechischen Formulierung besondere Beachtung. Man verwendet die Ausdrücke *δωρεά* und *δώρημα*, nicht jedoch das Wort *δῶρον*. Die zuerst genannten Worte bezeichnen eine Tätigkeit, den Akt des Schenkens. So wird auch eine andere griechische Benennung

¹ Al. Grillmeier, a. a. O.

² Schmaus, 12–17.

³ Schmaus, 17f.

⁴ Schmaus, 18.

⁵ Schmaus, 75f.

für den Heiligen Geist verständlich, nämlich die Bezeichnung „Tätigkeit“¹. Wir können die Eigentümlichkeit der griechischen Trinitätserklärung durch das Bild einer geraden Linie veranschaulichen. Sie erhebt sich in der ersten göttlichen Person, bewegt sich zum Sohn und vollendet sich im Heiligen Geiste. Parallel zu dieser Bewegung läuft eine andere, es ist die Bewegung der Sendungen.

Augustinus nimmt in der Problematik von Einheit und Dreiheit die Gegenposition ein. Ihm ist es primär um die Einheit und erst sekundär um die Dreiheit zu tun². Diese Stellungnahme stellte nichts vollkommen Neues dar. Sie begegnet uns in der nachnizänischen alexandrinischen Theologie sowie bei den vor-augustinischen lateinischen Theologen³. Augustinus aber hat diese Sicht mit großer Konsequenz und mit unabsehbarer Tragweite für die Zukunft ausgearbeitet. Es soll allerdings im Vorübergehen vermerkt werden, daß sich die beiden Konzeptionen nie völlig voneinander trennen lassen, insofern den Vertretern der Dreiheit naturgemäß auch die Einheit ein unaufhebbares Anliegen ist, wie umgekehrt den Vertretern der Einheit die Sorge um die Dreiheit auferlegt ist. So finden sich auch bei Augustinus, dem entschiedensten und erfolgreichsten Exponenten der alexandrinisch-lateinischen Auffassung, griechische Züge, und zwar an bedeutenden Stellen. Ich verweise auf folgendes. Im 4. Buch seines großen Trinitätswerkes sagt Augustinus, daß der Vater der Urgrund der ganzen Göttlichkeit oder, wie man vielleicht richtiger sagt, der ganzen Gottheit ist (*De trinitate* IV 20, 29). Bezüglich des Hervorgangs des Heiligen Geistes von Vater und Sohn erklärt Augustinus, daß der Geist vom Vater *principaliter* (urgrundhaft) hervorgeht (*De trinitate* XV 17, 29). An einer anderen Stelle (*De vera religione* 7, 13) behauptet Augustinus, daß jede Kreatur von der einen schöpferischen Trinität hervorgebracht sei, aber derart, daß alles der Vater durch den Sohn im Geschenk des Heiligen Geistes geschaffen habe. In solchen Formulierungen ist noch die alte Trinitätsvorstellung lebendig⁴.

Augustinus konnte sich offensichtlich der Tradition nicht vollkommen entziehen. Sein wissenschaftliches Herz schlägt

¹ Schmaus, 75 f.

² Schmaus, 100–110.

³ Schmaus, 10–22.

⁴ Schmaus, 133–135.

jedoch an einer anderen Stelle. Der Hauptakzent fällt bei ihm auf die eine Substanz oder besser gesagt auf die eine *essentia* Gottes, „wo wir nach unseren bescheidenen Kräften im schwachen Ahnen Vater, Sohn und Heiligen Geist erkennen“ (*De trinitate* III 11, 21). In den ersten Zeilen seines Werkes über die Dreieinigkeit bezeichnet es Augustinus als Thema seines Werkes, darüber Rechenschaft zu geben, daß die Trinität der eine und alleinige wahre Gott sei (I 2). Die Formeln *deus trinus*, *deus trinitas* sind für Augustinus charakteristisch. Sie sind erschöpfend zusammengestellt in dem Index, welchen E. Hendrikx der Ausgabe des Werkes des Heiligen Augustinus über die Trinität in der *Bibliothèque Augustinienne* (1955), Seite 570 beigefügt hat. Der Unterschied zu der früheren Formulierung kommt besonders eindrucksvoll zur Darstellung, wenn Augustinus von dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste, dem einen Gottschöpfer, der allmächtigen Trinität spricht (*De trinitate* IV 21, 30) oder von der höchsten Trinität, dem absolut allmächtigen schöpferischen Gott (ebd. IX 1, 1). In den alten Symbolen heißt es hingegen: „Ich glaube an den allmächtigen Gott, den Schöpfer.“

Wenn man fragt, wie Augustinus zu seiner Sicht gekommen ist, wird man antworten müssen: durch die neuplatonische Philosophie mit ihrer Einheitslehre¹. Es ist charakteristisch, daß die Anfänge der von Augustinus entfalteten Trinitätskonzeption in Alexandrien liegen. Der platonischen Philosophie entnahm Augustinus, sei es über Marius Victorinus, sei es über Porphyrius, den Begriff des absoluten Seins. Dieser durchherrschte sein ganzes Denken. Es bestimmt auch seine Trinitätskonzeption. Wenn gleich Augustinus für die Erklärung des innergöttlichen Lebens mit Hilfe der Prozessionen und der Relationen sich der aristotelischen Kategorien bediente², so ist doch seine Grundauffassung durch die neuplatonische Seinslehre geprägt. So steht Plotin an der Schwelle der für das Abendland typischen Trinitätsbegrifflichkeit. Wenn Augustinus die christliche Trinitätslehre in die Dimension der Begrifflichkeit trug, wie sich Kuhn ausdrückt, so leistet hierbei Plotin den maßgebenden Dienst.

Es ist, wie wenn Augustinus die vom Neuplatonismus drohende Gefahr spüren würde, wenn er hervorhebt, daß das eine Sein,

¹ Vgl. Al. Grillmeier, a. a. O.

² Schmaus, 130.

das eine Wesen, nicht als eine den Personen überlegene und über ihnen stehende Realität verstanden werden dürfe (*De trinitate* VII 6, 11). Eine solche Vorstellung ergäbe nach ihm eine Quaternität, welche die Trinität zerstören würde (*Brief* 120, 3, 3). Der Einsatz der neuplatonischen Philosophie führt also bei Augustinus nicht zu einer Verzeichnung der christlichen Trinitätslehre.

Es fragt sich jedoch, ob er nicht mit einem hohen existentiellen Preis bezahlt werden mußte.

Für die Klärung dieser Frage muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Augustinus in der Einheit des Wesens nicht nur den Grund für die Einheit und Einzigkeit Gottes, sondern auch für die Einheit des göttlichen Wirkens im außergöttlichen Bereich sah. Man trifft die Meinung Augustins, wenn man das Wesen als das *principium quo* alles göttlichen Wirkens versteht¹. Vater, Sohn und Geist sind durch das Wesen als ein einziges Tätigkeitsprinzip tätig. Gelegentlich ist diese Vorstellung auch schon früher, z. B. von Irenäus, ausgedrückt worden. Aber erst Augustinus hat die These mit äußerster Konsequenz durchgeführt. Die drei göttlichen Personen treten nicht je gesondert und gemäß ihrer personalen Eigenart mit dem an Gott glaubenden Menschen in Verbindung, sondern immer nur als eine ununterscheidbare Tätigkeitseinheit. Sie bleiben gewissermaßen hinter dem einen göttlichen Wesen, welches ihnen als substantielle Wirkkraft dient, zurück². Der vom Heilswirken Gottes getroffene Mensch kommt daher unmittelbar nur mit dem Wesen in Beziehung. Die Tragweite der augustinischen These tritt in dem Inkarnationsproblem in helles Licht. Um seine Lehre von der absoluten Einheit des göttlichen Wirkens im geschöpflichen Bereich durchführen zu können, erklärt er³, daß die menschliche Natur des Logos von allen drei göttlichen Personen unterschiedslos gewirkt sei. Ähnlich werde, was dem Heiligen Geist zugeschrieben werde, von allen drei göttlichen Personen im Menschen ohne Unterschied gewirkt. Augustinus wird hierbei nicht von der Frage bedrückt, ob die These von der von den drei göttlichen Personen gewirkten menschlichen Natur Jesu Christi nicht dadurch einen verhängnisvollen Stoß erleidet, daß diese

¹ Schmaus, 151–159.

² Ebd.

³ Schmaus, 152.

menschliche Natur nur zum himmlischen Logos und nicht zu den beiden anderen Personen in hypostatische Beziehung trete.

Mit dieser Frage ist schon eine entscheidende Schwäche der augustinischen Konzeption vor unser Auge getreten. Wenn wir diese kritisch würdigen wollen, sind vor allem zwei Gesichtspunkte zu beachten. Der eine betrifft die Frage, ob in der augustinischen Konzeption nicht die platonische Metaphysik die biblische Heilsgeschichte überwuchert hat, der andere das Problem, ob sich zu dem Gott der augustinischen Konzeption beten lasse, d. h. ob sich ihm gegenüber der Glaube vollziehen lasse.

Was die erste Frage betrifft, so ist die augustinische Trinitätslehre statisch, nicht dynamisch. Die eine *essentia* ruht nach Augustinus in sich selbst. Sie wird durch die drei göttlichen Personen in ihrem inneren Bereiche aufgelockert. Augustinus verwendet zur Erklärung dieses Zustandes den Begriff der Relation. Er betrachtet jedoch hierbei Vater, Sohn und Geist nicht in ihrem innergöttlichen Lebensaustausch, sondern in ihrem innergöttlichen Dasein. So scheint die von der Schrift den einzelnen Personen zugeschriebene heilsgeschichtliche Funktion in der augustinischen Konzeption keinen Platz zu haben. Es entsteht das Bild eines trinitarischen „Gottes an sich“. Gegenüber der voraugustinischen Zeit bedeutet dies einen tiefgreifenden Unterschied. Dies wird wohl am eindrucksvollsten deutlich, wenn wir fragen, ob in der augustinischen Lehre die von der Schrift bezeugte Bewegung vom Vater über den Sohn im Heiligen Geist auf die Menschen hin, sowie die durch die römische Liturgie in den Formeln *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem* ausgedrückte Bewegung verständlich gemacht werden kann. Wenn man diese Frage nicht einfachhin verneinen will, bedarf es mannigfacher Künsteleien, um sie einigermaßen bejahren zu können. Die augustinische Trinitätslehre hat den Fortschritt, welchen sie im Bereiche der philosophischen Durchdringung darstellt, mit dem Verlust heilsgeschichtlicher Dynamik bezahlen müssen.

Was die zweite Frage betrifft, so läßt sich zu dem augustinisch vorgestellten Gott nur beten, wenn man von der augustinischen Trinitätserklärung abstrahiert, d. h. wenn man inkonsequent ist, oder aber wenn man sich die von Augustinus betonte *essentia* oder *substantia* in einer unbestimmten vagen Weise als Hypostase vorstellt. Für die Problematik des Glaubensvollzuges im Felde der augustinischen Trinitätskonzeption bietet der

Kirchenvater selbst ein sehr aufschlußreiches Beispiel. Es sei auf sein Gebet am Ende seines großen Trinitätswerkes hingewiesen. Hier sagt er:

„Herr, mein Gott, wir glauben an dich, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Nicht würde ja die Wahrheit sagen: ‚Gehet hin und taufet alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘, wenn du nicht Dreieinigkeit wärest. Nicht würdest du, Herr, Gott, gebieten, daß wir getauft werden im Namen eines Wesens, das nicht Gott der Herr ist. Nicht auch würde die göttliche Stimme sprechen: ‚Höre Israel, der Herr, dein Gott, ist ein Gott‘, wenn du nicht in der Weise Dreieinigkeit wärest, daß du der eine Herr Gott bist. Wenn du selbst sowohl Gott der Vater wärest wie auch der Sohn, dein Wort, Jesus Christus und euer Geschenk, der Heilige Geist, dann läßen wir nicht in den Büchern der Wahrheit: ‚Gott sandte seinen Sohn‘. Nicht würdest dann du, Eingeborener, vom Heiligen Geiste sagen: ‚Den der Vater in meinem Namen senden wird‘, nicht: ‚Den ich euch vom Vater senden werde‘. Nach dieser Glaubensregel richtete ich mich in meinem Beginnen, und von ihr aus habe ich, so gut ich es vermochte, so gut du mir Vermögen gabst, dich gesucht, habe ich mit der Vernunft zu schauen verlangt, was ich glaubte, und viel habe ich erörtert, viel mich gemüht. Herr, mein Gott, meine einzige Hoffnung, erhöre mich, daß ich nicht, müde geworden, dich nicht mehr suchen will, sondern mit Inbrunst dein Antlitz suche immerdar. Gib du die Kraft zu suchen, der du dich finden liebest und die Hoffnung gabst, daß wir dich mehr und mehr finden. Vor dir steht meine Kraft und meine Unkraft: die eine wahre, die andere heile! Vor dir steht mein Wissen und mein Nichtwissen: Wo du mir geöffnet hast, nimm mich auf, wenn ich eintrete; wo du mir den Zugang verschlossen hast, öffne, wenn ich anklopfe. Deiner möge ich mich erinnern, dich einsehen, dich lieben. Laß dies in mir wachsen, bis du mich zur Vollendung umgestaltest. Ich weiß, daß geschrieben steht: ‚In Vielrederei wirst du der Sünde nicht entgehen.‘ Möchte ich doch nur von dir sprechen, dein Wort verkündigend und dich preisend! Und weiter: Wenn wir also zu dir gelangen, dann wird das ‚viele‘, das ‚wir sagen‘ und zu dem ‚wir nicht gelangen‘, zu Ende sein, und bleiben wirst du allein, der du alles in allem bist. Ohne Ende werden wir dann eines sagen, dich mit einer Stimme preisend, selber auch in dir eins geworden. Du, Herr, Gott, du der Eine, du Gott Dreieinigkeit, was immer ich in diesen Büchern von dir her gesagt habe, mögest du auch als dir gehörig gelten lassen; wenn ich etwas von mir her gesagt habe, dann laß es nicht gelten, und auch so laß mich dein bleiben! Amen“ (*De trin.* XV 28).

Die Auslegung dieses Textes führt uns zu folgenden Ergebnissen. Augustinus wendet sich an Gott den Herrn, welchen er Vater, Sohn und Heiligen Geist nennt. Er versteht ihn als das Du, auf welches er seine Hoffnung setzt. Derjenige, den er anruft, ist also weder der Vater noch der Sohn noch der Heilige Geist. Wen ruft er denn an? Es ist der *deus trinus* bzw. die *trinitas*. Es erhebt sich die schwierige Frage, wieso der *deus trinus* als das Du des Beters verstanden werden kann. Die Personalität

Gottes stellt sich ja dar als die Personalität des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, nicht als eine dem einen Gott selbst eigene eine Personalität. Ausdrücklich lehnt Augustinus die Vorstellung ab, daß der eine Gott als solcher personhaft sei bzw. subsistiere. Er ist vielmehr als solcher nur dreipersonal, wie Augustinus mit Recht betont. Man kann auch nicht etwa den Ausweg nehmen, daß der Beter sich an die drei Personen als ein einheitliches Wir wendet. Denn gerade diesem einheitlichen Wir begegnet er in der Differenzierung der Personen nicht, da sie sich ihm durch das Wesen als *principium quo* als ein ununterschiedenes unterschiedsloses Subjekt zuwenden. So gibt es in der augustinischen Konzeption im personalen Bereich keine Begegnung und im Bereiche der Begegnung keine Personhaftigkeit. Das Gebet an Gott den Herrn als solchen scheint im augustinischen Trinitätsdenken nur möglich zu sein, wenn man sich das Wesen selbst in einer unbestimmten Weise duhaft vorstellt, so daß man es ansprechen kann. Dies schließt jedoch eine Abstraktion von der echten Personhaftigkeit ein, insofern diese Dreipersonalität ist und das Wesen als solches nicht über den Personen subsistiert. So führt die augustinische Trinitätskonzeption zu der Alternative: Entweder muß die göttliche *essentia* in einem bewußten oder unbewußten Abstraktionsvorgang personhaft vorgestellt werden, oder es ist innerhalb der augustinischen Formel eine personale Begegnung mit Gott nicht vollziehbar. Man scheint also die augustinische Konzeption im Vollzug des Glaubens verlassen zu müssen. Wie folgenreich die augustinische Trinitätslehre für den Glaubensvollzug ist, läßt sich z. B. an der Tatsache veranschaulichen, daß von der Theologie der Folgezeit, die im großen und ganzen die augustinische Konzeption übernahm, so daß sie in den heutigen Lehrbüchern die herrschende Lehre ist, der Vater im Gebet des Herrn nicht als die Bezeichnung der ersten göttlichen Person, sondern als Ausdruck für den einen dreipersonlichen väterlich gesinnten Gott, also im Grunde genommen für das eine göttliche Wesen, verstanden wird¹.

Was an religiösem Vollzug in der augustinischen Konzeption allein möglich zu sein scheint, ist eine Meditation über Gott, nicht aber scheint ein Gespräch mit ihm möglich zu sein. Augustinus hat denn auch selbst innig und leidenschaftlich zu

¹ Schmaus, 158f.

Gott gebetet, ohne des trinitarischen Momentes zu gedenken (vgl. *Confessiones* I 4).

Nach diesen Überlegungen ist es verständlich, daß die augustinische Trinitätslehre in der Folgezeit dahin wirkte, daß der Trinitätsglaube im Gebet keine Mächtigkeit entfaltete¹. Die Römische Liturgie ist ohnehin nicht von der augustinischen Konzeption getragen. Aber die von Augustinus beeinflusste Trinitätslehre des Mittelalters und der Neuzeit hat das Gebetsleben auch außerhalb der Liturgie nicht geprägt. Dieses ist vielmehr entweder von der voraugustinischen Trinitätsvorstellung bestimmt, oder seine Struktur ist frei von trinitarischen Elementen. Die Trinität sinkt im Felde der augustinischen Konzeption für den Glaubensvollzug zu einer bloßen Formel ab. Sie wird zwar im Glauben als Offenbarungsinhalt bekannt, vermag aber keine lebendige Kraft im Vollzug des Glaubens zu entfalten. Die augustinische Trinitätslehre stellt daher trotz ihres unabsehbaren Reichtums, der namentlich in der ontologisch-psychologischen Dimension liegt, eine Hypothek für den Glaubensvollzug selbst dar.

Augustinus konnte denn auch selbst die von ihm ausgearbeitete metaphysisch-psychologische Trinitätsansicht in seinem Glaubensvollzug nicht konsequent durchhalten. Hierfür gibt es zwei Anzeichen. Das erste liegt in der Methode seines Trinitätswerkes, das zweite in seiner Lehre vom Heiligen Geist.

Was die Methode seines Trinitätswerkes betrifft, so ist häufig bemerkt worden², daß sich das Werk nicht in einem logisch-metaphysischen Gedankengang entfaltet, daß es vielmehr zahlreiche Abschweifungen und Exkurse enthält, die mit der Trinitätslehre keinen unmittelbaren Zusammenhang zu haben scheinen. Augustinus wurde deshalb von manchen Interpreten getadelt, andere wiederum sahen in seinem Vorgehen den Ausdruck seiner Ganzheitsschau. Er habe sich gewissermaßen um die eine Wirklichkeit Gottes bewegt und dabei immer wieder neue Aspekte gesehen. Deshalb stelle sein Werk kein System dar, wohl aber ein einheitliches Ganzes.

¹ Vgl. die römische Liturgie mit ihrer Formel: *per Christum in Spiritu Sancto*. Von besonderer Wichtigkeit sind die Hymnen (*Analecta hymnica medii aevi*, herausgegeben von Clemens Blume und Guido M. Dreves, Leipzig 1889–1915).

² Vgl. etwa Schmaus, 1–5.

Man darf diese Würdigung Augustins dahin ergänzen, daß in Augustinus das Konkret-heilsgeschichtliche so mächtig war, daß er die vom Neuplatonismus beeinflusste Wesensschau nicht folgerichtig ausführen konnte.

Augustinus stand seit seiner Bekehrung zu sehr unter dem Eindruck der geschichtlichen Offenbarung, als daß er sich in seinen theologischen Bemühungen jemals ganz davon hätte freimachen können. Es ist daher verständlich, daß er in seinem Werke über die Trinität immer wieder von Christus, dem menschengewordenen Worte des Vaters, und von dem Heiligen Geiste als dem Bewirker der menschlichen Heiligkeit spricht¹. Solche Ausführungen stellen in Wahrheit keine Abweichungen vom Thema dar. Sie gehören vielmehr für Augustinus in die trinitarische Problematik hinein. Der *deus trinus*, den er zu beschreiben versucht, der Vater, Sohn und Geist zugleich ist, ist im Sohne in der menschlichen Geschichte gegenwärtig geworden, so daß er für uns erreichbar wurde. Christus wird von Augustinus als der Weg zum dreipersonalen Gott geschildert. Wenn er von diesem spricht, kann er von Christus nicht absehen, da die Dreipersonalität für ihn nur von Interesse ist, insofern der dreipersonale Gott den Menschen zur Teilnahme an seinem eigenen Leben beruft. Trotz seiner metaphysischen trinitarischen Grundkonzeption bleibt Augustinus auch hier existentieller Theologe.

Was mit diesen Ausführungen gemeint ist, tritt deutlich in Erscheinung, wenn Augustinus in den Konfessionen den Platonikern die Erkenntnis der göttlichen Dualität von Vater und Sohn bzw. von Gott und Wort zubilligte, sie aber tadelte, weil sie von der Menschwerdung des Wortes nichts gewußt hätten². Aber gerade darauf, daß der Logos zu den Sündern gekommen ist, daß ihn der Vater für sie hingegeben hat, kommt es an. Dies aber habe Gott den Weisen dieser Welt verborgen. Ähnlich äußert sich der Kirchenvater im 10. Buch des *Gottesstaates*, sowie in dem Werke *De beata vita* und in seinem Traktat zum *Johannesevangelium* 2. Ja, Augustinus geht so weit zu erklären, daß er in einer ihm in die Hände gekommenen Schrift der Platoniker zwar nicht mit den gleichen Worten, aber

¹ De trin. XII 12, 17–14, 23; XV 17, 27–18. 32.

² Conf. VII 9, 13; De beata vita 1, 4; Tract. 2 in Ioann. 4; De civitate dei X 29, 1.

doch sachlich den Anfang des Johannesevangeliums gefunden hat (siehe die angeführte Stelle aus den *Confessiones*). An Porphyrius übt er Kritik, weil dieser wegen des Hochmuts den Weg nicht gehen will, welcher Christus ist. In der Stelle aus dem *Gottesstaat* sagt er, indem er Porphyrius anspricht: „Du verkündest den Vater und seinen Sohn, den du des Vaters Vernunft oder Geist nennst, und ein Mittelwesen zwischen beiden, womit du wohl den hl. Geist meinst, und sprichst dabei nach eurer Art von drei Göttern. Sind auch die Ausdrücke, deren ihr euch bedient, nicht einwandfrei, so seht ihr doch einigermaßen und gleichsam nebelhaft verschwommen das Ziel, worauf loszusteuern ist; allein die Menschwerdung des unwandelbaren Sohnes Gottes, durch die wir erlöst werden, um zu den Gütern gelangen zu können, an die wir glauben und die wir, wie schwach auch immer, erkennen, wollt ihr nicht anerkennen. Immerhin aber seht ihr, wenn auch nur von ferne und trüben Auges, das Vaterland, wo die bleibende Stätte ist; aber den Weg, den man zu gehen hat, geht ihr nicht.“

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß Augustinus an der spekulativen Darlegung der Trinität allein kein Genüge fand, daß vielmehr nach seiner Meinung zur vollständigen Erläuterung des Trinitätsglaubens auch der Blick auf den Heilsweg gehört. Erst durch die Bejahung der Menschwerdung integriert sich der Glaube an die göttliche Dreipersonalität zur Ganzheit des Glaubens. So steht im trinitarischen Denken Augustins die metaphysische Spekulation in Spannung zur heilshaften Betrachtung, und zwar nicht so, daß das eine das andere ausschließt, sondern so, daß das eine das andere fordert. Sehr deutlich wird dies in der augustininischen Konzeption der *scientia* und der *sapientia*. Wenn er in dem Werke über die Trinität auch hiervon spricht, so ist dies kein Fremdkörper, sondern etwas Dazugehöriges. Die *scientia* ist dem Wege, der Menschwerdung des Logos zugeordnet, die *sapientia* hingegen dem unwandelbaren dreipersönlichen Leben Gottes¹.

Ähnliches begegnet uns in der augustininischen Erklärung des Heiligen Geistes als eines Geschenkes². Augustinus hat diese Vorstellung in der Tradition vorgefunden. Seine These, daß der Heilige Geist *donum* sei, steht im engen Zusammenhang mit

¹ Schmaus, 285–291.

² Schmaus, 391–398.

seiner Lehre, daß er die Liebe sei. Während jedoch der Heilige Geist von Augustinus als die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn verstanden wird, deutet er den Geschenkcharakter des Heiligen Geistes keineswegs innertrinitarisch. Der Heilige Geist ist nicht das gegenseitige Geschenk der zwei ersten göttlichen Personen, sondern deren Geschenk an den Menschen. Da der Heilige Geist die innergöttliche Liebe ist, wird durch ihn die Liebe Gottes in die menschlichen Herzen ausgegossen. Sie ist das vorzüglichste Geschenk an den Menschen. In der Tatsache, daß der Heilige Geist den Menschen mit der Liebe zu Gott erfüllt, indem er ihm die Liebe Gottes schenkt, sieht Augustinus Grund genug, ihn mit vollstem Rechte Geschenk Gottes zu nennen. Augustinus sieht in dieser Bezeichnung zunächst ein *nomen proprium* des Heiligen Geistes. Sie drückt das Verhältnis des Geistes zum Vater und zum Sohn aus, insofern er das gemeinsame Geschenk von Vater und Sohn ist, weil er von beiden hervorgeht und von beiden den Menschen geschenkt wird. Er kann daher auch unser Geist heißen.

Man sieht, daß Augustinus in dem Begriffe *donum* nicht bloß einen Hinweis auf das innergöttliche Verhältnis der dritten Person sieht, sondern einen solchen auch auf ihre heilshafte Funktion. Auch hier wird also die rein metaphysische Betrachtungsweise auf das engste mit der heilshaften verbunden. Ja, die heilshafte Sicht tritt so sehr hervor, daß die metaphysische Schau gefährdet zu werden scheint. Wenn nämlich die Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes darin besteht, Geschenk an die Menschen zu sein, so scheint er allzusehr in die Schöpfung verwickelt zu werden, so daß seine Ewigkeit bedroht ist. War der Heilige Geist schon, bevor er geschenkt wurde, ohne jedoch Geschenk zu sein, oder war er eben dadurch, daß Gott ihn geben wollte, schon Geschenk, auch bevor er tatsächlich geschenkt wurde? Das erste dünkt Augustinus eine unmögliche Annahme. Wollte man indes behaupten, der Heilige Geist gehe nur dadurch hervor, daß er geschenkt werde, dann könnte er nicht hervorgehen, bevor ein geschaffener Empfänger existiert. Augustinus meint, daß dem Heiligen Geiste der Charakter eines Geschenkes zukommt, insofern er immer schenkbar war, auch in jener Epoche, in der er nicht aktuell geschenkt wurde. Hiermit hat Augustinus zwar die Ewigkeit des Heiligen Geistes gerettet, aber die Gefahr heraufbeschworen, daß der Heilige Geist in allzu enge Beziehung zur Kreatur tritt. Nach dem 4. Buche des

Trinitätswerkes bedeutet *donum dei esse* so viel wie *a Patre procedere* (IV 20, 29). So scheint sich für Augustinus Metaphysisches und Heilhaft-geschichtliches im Heiligen Geist zu einer untrennbaren Einheit zu verbinden. Der Kirchenvater hat selbst über diese Problematik nicht reflektiert. Auch hier stehen seine platonische Metaphysik und seine heilsgeschichtliche Überzeugung miteinander in Spannung. Im 15. Buch über die Trinität scheint Augustinus allerdings die Problematik ausgeräumt zu haben, insofern er in dem Geschenksein nicht mehr den Hervorgang des Heiligen Geistes findet. Geschenk ist der Heilige Geist nur, insofern er tatsächlich gegeben wird. Tatsächlich aber wird der Heilige Geist auch von sich selbst den Menschen geschenkt (XV 19, 36). So konnte sich die Trinitätsmetaphysik Augustins in seinem eigenen Denken nicht restlos durchsetzen. Der Grund lag nicht nur darin, daß Augustinus sich von der Tradition nicht freimachen konnte, sondern mehr und vor allem darin, daß die christliche Offenbarung wesentlich geschichtshaft ist und Augustinus entscheidend von ihr geprägt war, sowie darin, daß er bis in die innersten Schichten seines Personkernes religiös gestimmt war¹.

Zum Abschluß dürfen wir sagen: Die auf philosophisch-neuplatonischer Basis erwachsene Trinitätskonzeption des heiligen Augustinus vermochte das theologische Denken wesentlich besser zu befriedigen als die vorausgehende Trinitätserklärung. In diesem Sinne bedeutet sie Fortschritt und Gewinn. Der Gewinn mußte jedoch mit einem großen Verluste bezahlt werden. Dieser liegt im Bereiche des religiösen Vollzuges. Was an Klarheit und Durchsichtigkeit gewonnen wurde, ging an religiöser Kraft verloren. Die augustinische Trinitätslehre hat die Folgezeit entscheidend beeinflußt. Die Trinitätslehre des Mittelalters nimmt daher am Gewinn und Verlust der augustinischen Konzeption teil, so weit sie sich dieser nicht entzieht². Die Erforschung der griechischen Theologie in der Gegenwart und die liturgische Bewegung haben unser Empfinden für den Verlust geschärft. Es ist zu überlegen, wie die augustinische Trinitätsmetaphysik mit der griechischen Trinitätsökonomie in ein Ganzes integriert werden kann.

¹ Schmaus, 391–398.

² Siehe die S. 503 Anm. 1 genannten Arbeiten von Stohr und Schmaus. Vgl. auch J. Schneider. Die Lehre vom Dreieinigem Gott in der Schule des Petrus Lombardus, München 1961 (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung 22).

Irenical Aspects of St. Augustine's Controversy with the Donatists

J. VODOPIVEC, Rome

The subject of this Communication may seem to be a paradox: St. Augustine is a polemist who in the fire of polemics formed his doctrine on the Church, and yet the controversy of St. Augustine presents some irenical aspects worthy of a consideration which has not yet been given them. We can say "some irenical aspects" without transferring our contemporary views into ancient history. It would be surely a misrepresentation of St. Augustine to paint him in too strong irenical or even ecumenical colours. But in the middle of polemics Augustine never lacked a certain irenical attitude in his personal contacts with Donatist bishops. And also, in his theological doctrine he increasingly stressed the central idea of charity as the creative force in the building up of the Church; which has in itself a genuine irenical significance, although it was not expressed by St. Augustine in all its fullness.

St. Augustine's attitude towards the Donatists was not contradictory¹. Though it was remarkably complex, it was in some sense polemical and irenical at the same time. St. Augustine was never polemical for the sake of being polemical. Some modern writers such as Pontet², Van der Meer³ and recently Pelle-

¹ E. Benz, *Augustins Lehre von der Kirche*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1954, p. 30–31.

² M. Pontet, *L'exégèse de Saint Augustin prédicateur*, Paris 1948.

³ F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951, p. 163: „Er hat nicht nur gestochen und geschnitten, sondern auch geheilt; nicht nur Wölfe vertrieben, sondern die zerstreute Herde zusammengeführt. Er war Bellarmin, Franz von Sales und Karl Borromäus in einer Person, und seine rührende Sorge um die Mitglieder der *pars Donati* entschuldigt ihn zur Genüge dafür, daß er in der Frage des Gewissenszwanges, wenigstens theoretisch, die Rolle von Bossuet hat. Er mag als Politiker begrenzt und als Theologe groß sein: als Seelsorger hat er die Nachwelt gelehrt, in Andersgläubigen nicht so sehr die rädigen als die verirrtten Schafe zu sehen, für die der rechtgläubige Bischof

grino¹ have already stressed the fact that St. Augustine also in the midst of his controversy is revealed as pastor — following the example of the Good Shepherd, — but his position as pastor in the Church towards those he considered as separated from the Church has not yet been sufficiently investigated.

Historical and Doctrinal Background

The times of the Donatist Controversy were certainly not irenical². When Augustine started his activity, there had been for about a century two Christian Churches in Africa in bitter opposition to each other³. Mostly there were two bishops in the same town and in some districts Donatists were in the majority⁴. The Circumcellions became a dangerous mob of terrorists.

nicht weniger Verantwortung trägt als für die selbstbewußte und doch ohne alles eigene Verdienst gesammelte Herde, die sich daheim weiß im sicheren Stall.“

¹ M. Pellegrino, S. Agostino pastore d'anime, in: *Recherches augustinienes* 1, 1958, 324: «Ma bisognerà tener conto, per ravvisare anche qui lo zelo e il cuore del pastore, che lo scopo della lotta è la conversione; e non a torto si potrebbe riassumere questa parte essenziale della sua attività nell'invito rivolto ai Donatisti: 'La pace nostra è Cristo. La pace fa dei due uno solo, e non già due di uno. La pace nostra è Lui, Dio; la pace è la sua eredità . . . Destatevi, o eretici, ascoltate dal padre il testamento di pace, venite alla pace' (Sermo 47, 22: PL 38, 316).»

² W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952. — G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London S. P. C. K. 1950. — R. A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford Univ. Press 1950.

³ "They would not bury Catholics in their cemeteries (Opt., De schismate VI 7); Faustinus, a Donatist bishop of Hippo thirty years before Saint Augustine's time, had succeeded in preventing the bakers from baking bread for Catholics (Aug., C. Litt. Petiliani II, c. 83, n. 184). No Donatist must greet a Catholic (Opt., De schismate IV 5), or sit in the same room with one (Gesta Coll. Carthag. I 144, 145; II 3–6), much less give his daughter in marriage to one (Aug., Sermo 46, c. 7, n. 15). Most of their bishops would not answer letters from Catholics (Aug., C. Litt. Petiliani I 1, 1; Ep. 35, 1; 43, 1; 87, 6, 10; 107, 1), and they would not admit Catholics to their churches (Aug., Sermo 46, 13, 31)." G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950, p. 28–29.

⁴ St. J. Grabowski, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis-London 1957, p. 53: "The division of the Church in Africa was a painful experience for St. Augustine. His own diocese of Hippo was almost entirely in the hands of the 'Donatist party' when he was appointed its shepherd." — M. Landais, *Deux années de prédication de Saint Augustin. Introduction à la lecture de l'In Johannem*; in: *Etudes Augustiniennes*, ed. H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier, Paris 1953 [Théologie, 28], p. 91: «Le donatisme était vraiment l'Eglise d'Afrique.»

Augustine speaks of a certain catholic priest whose tongue was cut out by the Donatists, and yet he adds: "Nevertheless we must love Donatists"¹! Faustinus, a Donatist bishop of Hippo, thirty years before Augustine's time had forbidden the bakers to bake bread for Catholics².

On the other hand the Catholics were anything but meek in their repression of the heresy. The Donatist bishop Trifolius of Abora in the Proconsularis declared at the Conference of Carthage in 411: "Whosoever is known to be a Donatist gets stoned"³.

On both sides tension was extreme and in this atmosphere of antagonism Augustine elaborated his ecclesiological doctrine⁴.

The Donatists were in complete agreement with the Catholic bishops that there could be one Christian Church only, that this Church is a visible body animated by the Holy Spirit and that this Church is necessary for the salvation of everyone⁵. They agreed that this one Church confers grace and the Holy Spirit through the sacraments, which depend on the Church's ordained episcopal ministry.

But they disagreed as to which was this one Church: was it the Catholic body or the Donatist communion⁶?

¹ Sermo 359, n. 8: PL 39, 1596 D: *Exercenda est caritas; amandi et ipsi. Multi correcti flevunt, multi correcti: nos novimus. Ad nos venerunt de numero ipsorum furiosorum.*

² C. litt. Petiliani l. 2, c. 83, n. 184: PL 43, 316: CSEL 52, 114.

³ Coll. Carthag. I, n. 133: Mansi IV 110: PL 11, 1302: *Nomen si illic auditum fuerit donatistarum, lapidatur.*

⁴ „Im Kampf mit den Donatisten arbeitet er seinen Kirchenbegriff heraus. Sein Hauptvorwurf gegen sie ist ihr Mangel an *caritas*, der die Einheit der Kirche sprengt.“ R. Lorenz, art. Augustinus, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. Aufl., Band I, 472. — „Der Gedanke der geistgewirkten *Caritas*, die die Menschen mit Gott, mit Christus und untereinander verbindet, steht durchaus im Mittelpunkt des antidonatistischen Kirchenbegriffes; die Sündervergebung ist nur ihre notwendige Voraussetzung und ihr Anfang.“ F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, p. 421.

⁵ F. Hofmann, op. cit., p. 126. — E. Benz, op. cit., p. 24.

⁶ *Quaeritur autem utrum vestra, an nostra sit Ecclesia Dei. Quapropter illud quaerendum est a capite, cur schisma feceritis.* Ep. 87, ad Emeritum donatistam, n. 10: PL 33, 301: CSEL 34, 406. — *Tota igitur quaestio est, utrum nihil mali sit schisma, aut utrum schisma non feceritis, ut pro bono opere potestatibus resistatis, non pro malo, unde vobis acquiratis iudicium.* Ibid., n. 7: PL 33, 299–300: CSEL 34, 403.

The Catholic hierarchy was supposed, by the Donatists, to be so defiled in some of her representatives, so that the whole Catholic communion was defiled and ceased to be the true Church of Christ.

St. Augustine defended the traditional doctrine of the Great Catholic Church that the sacraments, particularly Baptism, when correctly administered, were true sacraments even when given by Donatists, and therefore Baptism could not be repeated. But separation is always against the charity and the unity of the Church and as he expressly says: the Catholic Church alone is the true Church and she alone is the Mystical Body of Christ¹.

Donatists and Catholics, as baptized, are brothers

The main issue of St. Augustine's arguments was the defence of Baptism. Being baptized, Donatists were brothers, *fratres*, of the Catholics, love should then reign between them and that love would lead them to unity.

"Brothers" was not a meaningless term in the mind of St. Augustine. His correspondence with Donatist bishops proves this. Two letters from the beginning of his activity are very significant.

The first in A. D. 392, before his episcopal consecration, is addressed to Maximinus the Donatist bishop of Sinitum in the diocese of Hippo, of whom Augustine heard that he had rebaptized an ex-Catholic deacon of the town of Mutugenna, but could hardly believe that such a "criminal enormity" — *immanissimum scelus* — had been performed². Although firm in the doctrine of Baptism, Augustine is not only tolerant, but really guided by Christian charity in his dealing with the Donatist bishop Maximinus. He calls him in the address of the letter "most

¹ *Unus enim panis sacramentum est unitatis, quoniam sicut Apostolus dicit: Unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor. 10, 17). Proinde *Ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est Salvator corporis sui* (Eph. 5, 23). *Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus, quia sicut ipse dicit Apostolus: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). Ep. 185, c. 11, n. 50: PL 33, 815: CSEL 57, 43—44. Cf. *ibid.*, c. 10, n. 46: ... *et veniant ad Ecclesiam Christi veram, hoc est matrem Catholicam*. PL 33, 813: CSEL 34, 65.

² *Rebaptizare haereticum hominem ... omnino peccatum est. Rebaptizare autem catholicum, immanissimum scelus est*. Ep. 23, n. 2: PL 33, 95: CSEL 34, 65.

beloved and honorable brother" — *dilectissimo et honorabili fratri*, — and soon explains that this title was given on purpose: "God knows that I not only love you, but love you like myself"¹. Augustine had previously sought an occasion to speak personally to the Donatist bishop².

The basis for the reunion shall be the recognition of baptism and "soon there will be peace between ourselves and you" — *credimus . . . quod inter nos et vos cito pax erit*³. You don't accept our baptism, but we accept yours, repeats Augustine⁴.

Augustine's proposal is twofold: to put aside the futile matters of division and to hold some Conference in perfect liberty⁵. At the Conference they shall seek a solution in an objective and peaceful manner, based on reason and Scripture and with the aid of prayers⁶.

What was the reply of Maximinus? We do not know. We know only from another letter of Augustine, that some fifteen years later, about A. D. 407, Maximinus became a Catholic⁷.

There can be no doubt that Augustine was sincere and spontaneous in his brotherly dealings, in his proposal to the Donatist bishop. His way is not a policy of human reason, but a Christian seeking unity by direct, personal contact on the basis of faith, the sacraments and in particular charity: that is, in an elevated sense, irenical.

The second letter was written to another Donatist bishop, Proculeianus of Hippo, in the same spirit of Christian love about four years later, in 396, a year after Augustine had been made

¹ *Dilectissimo autem quod scripsi, novit Deus quod non solum te diligam sed ita diligam ut meipsum; quandoquidem bene mihi sum conscius bona me tibi optare quae mihi.* Ep. 23, 1: PL 33, 94: CSEL 34, 63–64.

² *Quaerebam sane occasionem loquendi tecum, ut si fieri posset ea quae parva remanserat inter nos dissensio tolleretur.* Ep. 23, 2: PL 33, 95: CSEL 34, 65.

³ Ep. 23, 5: PL 33, 97: CSEL 34, 69.

⁴ In Ps. 32, en. 2, Sermo 2, n. 29: PL 36, 299. CC 38, 272: *Sed quare nobis dicit propheta: Vos dicite illis, fratres nostri estis, nisi quia nos in eis agnoscimus quod non repetimus? Illi ergo non agnoscendo baptismum nostrum, negant nos esse fratres; nos autem non repetendo ipsorum, sed agnoscendo nostrum dicimus eis: fratres nostri estis. Dicant illi: Quid nos quaeritis, quid nos vultis? Respondemus: fratres nostri estis.* — C. litt. Petilian, l. 2, c. 2, n. 5: PL 43, 260. . . . *sed aqua baptismi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti cum datur alicui, nec nostra nec vestra est, sed illius (sc. Christi) . . .*

⁵ Ep. 23, 6: PL 33, 97–98: CSEL 34, 71.

⁶ Ep. 23, 7: PL 33, 98: CSEL 34, 72.

⁷ Ep. 105, 4: PL 33, 397: CSEL 34, 597.

bishop. He wrote to invite Proculeianus to a meeting on unity (Ep. 33). Not without reason O. Karrer called the letter an example of "ecumenical endeavour in the year 396"¹.

To the Donatist bishop is given the same title as in the preceding letter: *Domino honorabili et dilectissimo*. Augustine assures him that he is writing to him "in true sincerity and with trembling of Christian humility" — *me sincero corde agere cum tremore Christianae humilitatis*². We are serving each other to get free from discord, he says³. Augustine regrets that some Catholics have treated the Donatist bishop stiffly and unjustly, and asks for them to be excused as it was not the result of pride but of too much zeal⁴. In *Retractationes* as well, he regrets that he himself was unjust to Donatus whom he unwillingly accused of falsifying the Sacred Scriptures, but which, as he afterwards stated, was only a different old African version of them⁵.

For the formal proceedings of the planned meeting Augustine leaves free choice to the Donatist bishop; he asks that the discussion shall be well ordered, peaceful and free, either given orally or by written reports, which shall be fully communicated to the people⁶. He adds: "Is it not better to forget old dissensions?" — *Rogo te, quid nobis est cum veteribus dissensionibus?*⁷

Reading those letters to-day we can see in them without anachronism a real programme of encounter of separated bishops in a spirit of true Christian fraternity. Augustine always remained

¹ Augustinus, Das Religiöse Leben. Gesammelte Texte mit Einleitung von O. Karrer. München 1954, p. 347–350: „Ökumenische Bemühungen im Jahre 396.“

² Ep. 33, 1: PL 33, 129: CSEL 34, 18.

³ *Cum enim nos revocare invicem ab errore conamur, quamvis ante plenissimam discussionem causae quibusdam videri possit, quis nostrum erret, incertum; servimus tamen invicem nobis, si bono animo nobiscum agimus, ut a perversitate discordiae liberemur*. Ep. 33, 1: PL 33, 129: CSEL 34, 18.

⁴ *Quod, quaeso te, ne illam contumeliam de putes, quam certum mihi est non de superbo animo processisse*. Ep. 33, 3: PL 33, 130: CSEL 34, 19. Cf. Sermo 296, c. 11, n. 12.

⁵ Retr. I 21, 3: PL 32, 618: CSEL 36, 100: *Quod si tunc scissem, non in istum tamquam in furem divini eloquii vel violatorem tanta dixissem*. Cf. Sermo de natali Apostolorum Petri et Pauli (A. D. 411), n. 14: *Rogamus vos per Christum, obsecramus vos, ne fundatis laborem nostrum. An putatis, quia inde nobis habemus placere, quia vicimus falsitatem? Victoria semper veritatis est. Nos quid sumus? Victa falsitas, olim victa est*. Misc. Agost. I, p. 412.

⁷ Ep. 33, 4: PL 33, 131: CSEL 34, 21.

⁶ Ep. 33, 5: PL 33, 131: CSEL 34, 21.

faithful to his view that Donatist and Catholic were brethren and must meet as brethren in the common task to restore unity, although he changed his opinion on the utility of using civil force¹ against heretics and although after the Conference of Carthage in 411 he was more sharp, stating that there was an evident lack of good will on the part of many Donatists.

Augustine is generally more human and charitable in his epistles and sermons², and more exigent in his systematical works. He never failed to express to Donatists the full truth, although the truth was not pleasant.

He was continually asking for personal contact and meetings with the bishops of both hierarchies³.

¹ Ep. 93, ad Vincentium, A. D. 408. — Ep. 185, ad Bonifacium (A. D. 417), n. 13; 29; 32. *Nam multi eorum quorum iam in unitate Christi pium fidei fervorem caritatemque miramur, cum magna laetitia Deo gratias agunt quod illo errore caruerunt, ubi mala ista bona putaverunt: quas gratias modo volentes non agerent, nisi etiam nolentes ab illa nefaria societate discederent.* Ibid. n. 13: PL 33, 798: CSEL 57, 12. — C. Cresc. 3, 51, 57: PL 43, 527: CSEL 52, 463: *Sed in omnibus tenendus est modus aptus humanitati, congruus caritati; ut nec totum quod potestatis est exseratur, et in eo quod exseritur, dilectio non amittatur, in eo autem quod non exseritur, mansuetudo monstretur. Ubi vero nulla ex divinis humanisve legibus potestas conceditur, nihil improbe atque imprudenter audeatur.* Cf. H. Marrou, Saint Augustin et l'augustinisme, Ed. du Seuil, Paris 1957, p. 51. 135–140.

² M. Pontet, L'exégèse de Saint Augustin prédicateur, Paris 1948, p. 514: «En fait saint Augustin est plus humain dans ses Sermons que dans ses Traités. A son insu son auditoire l'instruit et le redresse; il exerce déjà sur lui le travail de la postérité» (the doctrine on predestination). — Cf. W. Loewenich, Menschsein und Christsein bei Augustin, München 1947, p. 46: „Das ganze Leben Augustins ist ein Ringen um diese echt menschliche und zugleich echt christliche Existenz.“ — M. A. McNamara, Friendship in Saint Augustine [Studia Friburgensia, 20] Fribourg 1958, p. 154: “Augustine's friendship was not limited to his own people. Though necessarily with less affection, he loved pagans, heretics, and schismatics as well. While fighting the causes of separation from true faith, he never ceased to love the persons involved in them and to encourage his people to be friendly with their difficult neighbours. His own life was a demonstration of the belief that those enemies of the Church would be won over to the truth by friendship rather than by discussion. If later he accepted the idea of persecution, it was because he felt that such chastisement was the truest expression of love.” Ibid. p. 227: “A study of the friendship of Saint Augustine from his early childhood to his death reveals that he was endowed with a genius for friendship which changed with the tortured changes in his own personality, and deepened with the deepening of his own spiritual life.”

³ *Proinde si et ego tibi vellem pro maledictis maledicta rependere, quid aliud quam duo maledici essemus, ut ii qui nos legerent, alii detestatos abicerent sana*

As the basis for discussion he requested full fidelity to the Sacred Scriptures and repeated: "In the Scriptures we know the Christ, in the Scriptures we know the Church, those Scriptures we have in common, why do we not, through them, retain in common Christ and the Church¹"?

Separated brethren and the Mother, the Church

Donatists are brothers of the Catholics, but separated brothers, stresses St. Augustine. The idea of the Mother, the Church soon becomes his *Leit-Motiv*, the leading principle in his attitude towards the Donatists. St. Augustine's view can be summed up so: The heart of the Church, the spiritual Mother of all Christians, is charity received by her from the Holy Ghost, given and sent by Christ. The separated are without this charity. This charity must be extended to them from the Church. As the bishop of the Church and as pastor of the flock of Christ, Augustine is conscious of the great responsibility he has also towards the sheep which have strayed from the flock. The striving for unity is in a genuine sense the pastor's duty.

The union will therefore be an effusion, a spreading of charity: *effusio caritatis*².

Naturally this does not mean a sentimental charity, but charity as a supernatural reality which is the substance of the Church and the true sign and source of unity.

The first short sketch can be found in the *Psalmus contra partem Donati*, written at the end of 393, to be sung by the humblest Catholic people. At the end of it the Church appears personified and addresses her separated children: "My children

gravitate, alii suaviter haurirent malivola voluptate? Ego quando cuique vel dicendo vel scribendo respondeo, etiam contumeliosis criminationibus lacessitus, quantum mihi Dominus donat, frenatis atque contritis vanae indignationis aculeis auditori lectorique consulens, non ago ut efficiar homini conviciando superior, sed errorem convincendo salubrior. C. litt. Petil., 3, 1, 1: PL 43, 347: CSEL 52, 161.

¹ *In Scripturis didicimus Christum, in Scripturis didicimus Ecclesiam. Has Scripturas communiter habemus, quare non in eis et Christum et Ecclesiam communiter retinemus? . . . Ubi agnoscimus Christum, . . . ibi agnoscimus et Ecclesiam . . .* Ep. 105, c. 4, n. 14-15: PL 33, 401-403: CSEL 34, 605-608. — Ep. 185, n. 3: PL 33, 793: CSEL 57, 2.

² M. Pontet, op. cit., p. 77: «De plus en plus, Augustin met l'accent sur la charité. Tout le commentaire de l'épître de saint Jean orchestre le thème qui emplit cet écrit: la charité. En rapprochant les catholiques de la vraie charité en en donnant le désir aux donatistes, Augustin prépare la paix et l'unité.»

what complaint have you against your mother? Why have you left me? . . . You say you are still with me but this is patently false . . . What have I, your mother, done to you¹?

The refrain, the hypopsalma, repeated on every strophe, puts the problem in the eschatological light of the future judgement of Christ: "we offer peace, He exacts it" — *nos damus, exigit ille*².

St. Augustine incessantly repeats that the Church, the Mother, is one only and that the Donatists are not this Church, nor even part of it. Therefore they cannot be saved in their separation. Sacraments and Gospel and other spiritual gifts can be found

¹ *Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate. Audite, fratres, quod dico, et mihi irasci nolite: quia non sunt falsa quae auditis, potestis et considerare. Quid, si ipsa mater Ecclesia vos alloquatur cum pace, et dicat: O filii mei, quid querimini de matre? Quare me deseruistis iam volo a vobis audire. Accusatis fratres vestros, et ego laceror valde. Quando me premebant gentes, multa tuli cum dolore, multi me deseruerunt, sed fecerunt in timore: vos vero nullus coegit sic contra me rebellare. Dicitis mecum vos esse, sed falsum videtis esse. Ego Catholica dicor, et vos de Donati parte. Iussit me Apostolus pro regibus mundi orare (cf. 1 Tim. 2, 1–2): vos invidetis quod reges iam sunt in christiana fide. Si filii estis, quid invidetis, quia audite sunt preces meae? Quando enim dona miserunt, nolulistis acceptare. Et obliti estis prophetas, qui illud praedixerunt ante, quod gentium reges magni missuri essent dona Ecclesiae (cf. Ps. 71, 10): quae dona cum respuistis, ostendistis vos non esse: et Macarium coegistis suum dolorem vindicare. Sed ego quid vobis feci, vestra mater in toto orbe? Expello malos quos possum; quos non possum cogor ferre: fero illos donec sanentur, aut separentur in fine. Vos me quare dimisistis, et crucior de vestra morte? Si multum malos odistis, quales habetis videte. Si et vos toleratis malos, quare non in unitate, ubi nemo rebaptizat, nec altare est contra altare? Malos tantos toleratis, sed nulla bona mercede: quia quod debetis pro Christo, pro Donato vultis ferre. Cantavimus vobis, frates, pacem, si vultis audire. Venturus est iudex noster: nos damus, exigit ille.*
Psalmus contra partem Donati (a. 393/394), n. 258–288: PL 43, 31–32; CSEL 51, 14–15.

² *Ibid.: Cantamus vobis pacem, fratres, pacem si vultis audire. Venturus est iudex: nos damus, exigit ille.*

outside the Church, the *Catholica*, but not salvation. "All else you can get outside the Catholic Church but not salvation," he stressed in the sermon given in the Church of Caesarea in Mauretania in 418 in the presence of the Donatist bishop Emeritus¹.

Towards the end of his treatise on Baptism "when Augustine was obviously weighing his words with great care²", he writes that Baptism would not be profitable if it remained "without charity by which they (i. e. the Donatists) might be grafted into the Catholic Church³". Further: "You cannot profit by that which you have received until you return to the fold of unity⁴". Not even martyrdom is profitable outside the Church.

Basing his doctrine on quotations from Eph. and 1 Cor. 13 Augustine exhorts: Serve unity in the bond of charity; without charity you are nothing even if you have faith which moves mountains⁵. To the Donatist question: We already have baptism

¹ *Extra Ecclesiam Catholicam totum potest praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare alleluia, potest respondere Amen, potest evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare: sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire. Sermo ad Caesar. ecclesiae plebem, n. 6: PL 43, 695: CSEL 53, 174–175. — Cf. in Ps. 88, en. 2, n. 14: PL 37, 1140–1141: CC 39, 1244: Amemus Dominum Deum nostrum, amemus ecclesiam eius: illum sicut patrem, istam sicut matrem; illum sicut dominum, hanc sicut ancillam eius, quia filii ancillae ipsius sumus. Sed matrimonium hoc magna caritate compaginatur: nemo offendit unum et promeretur alterum . . . Quid tibi prodest non offensus Pater, qui offensam vindicat matrem? Quid prodest si Dominum confiteris, Deum honoras, ipsum praedicas, Filium eius agnoscis, sedentem ad Patris dexteram confiteris, et blasphemias Ecclesiam eius? . . . Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem, et matrem Ecclesiam.*

² F. N. Dillistone, *The Antidonatist Writings*, in: *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. by R. W. Battenhouse, New York-Oxford Univ. Press 1955, p. 196.

³ *De baptismo VII 102: PL 43, 213: CSEL 51, 373–374. Verumtamen si quis forte me in eo concilio constitutum, ubi talium rerum quaestio versaretur, non praecedentibus talibus, quorum sententias sequi mallet, urgeret ut dicerem quid ipse sentirem: si eo modo affectus essem, quo eram cum ista dictarem, nequaquam dubitarem habere eos baptismum, qui ubicumque et a quibuscumque, illud verbis evangelicis consecratum, sine sua simulatione, et cum aliqua fide acceperant: quanquam eis ad salutem spirituales non prodesset, si caritate caruissent, qua catholicae insererentur Ecclesiae.*

⁴ *Ibid., IV 24: PL 43, 170: CSEL 51, 250: Et ideo quaecumque ipsius Ecclesiae habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere.*

⁵ *C. litt. Petiliani II, c. 77, n. 171: PL 43, 311–312: CSEL 52, 107: His enim nos apostolicis verbis (1 Cor. 13, 1 ss.), commendantibus eminentiam caritatis, vobis solemus ostendere quomodo non prosit hominibus, quamvis in eis sint*

and sacraments what more shall we receive if we come to you?, he answers firmly: You will receive unity, the Holy Spirit in the bond of peace, charity . . .¹ You will receive the Church².

Though outside unity and opposed to the Church, the Donatists have the Church's sacraments: *extra Ecclesiam et contra Ecclesiam Ecclesiae sacramenta tenuerunt*³.

From this clear cut position St. Augustine deduces this conclusion: Donatists should recognise that they are separated from their true Mother the Church⁴. The Church knows her separated children and calls them all to return and be incorporated again: *ubique cognovit praecisos, ubique ad illos clamat ut revertantur et inserantur*⁵.

vel sacramenta vel fides, ubi caritas non est; ut cum ad unitatem catholicam venitis, intelligatis quid vobis conferatur et quantum sit quod minus habebatis. Caritas enim christiana nisi in unitate Ecclesiae non potest custodiri. Atque ita videatis sine illa nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis et per illam etiam montes transferre possitis. Quod si haec et vestra sententia est, non in vobis delestemur et exsufflemus vel Dei sacramenta quae novimus vel ipsam fidem, sed teneamus caritatem, sine qua et cum sacramentis et cum fide nihil sumus. Tenemus autem caritatem, si amplectimur unitatem. Amplectimur autem unitatem, si eam non per verba nostra in parte confingimus, sed per verba Christi in unitate cognoscimus.

¹ Sermo 185, c. 10, n. 43: PL 33, 811–812: *Quid ergo, inquit, apud vos, cum ad vos transimus, accipimus? Respondeo: Non quidem accipitis baptismum, qui vobis extra compagem corporis Christi inesse potuit, prodesse non potuit. Sed accipitis unitatem spiritus in vinculo pacis (Eph. 4, 3), sine qua nemo poterit videre Deum, et caritatem quae, sicut scriptum est, cooperit multitudinem peccatorum (1 Petr. 4, 8). Quod tam magnum bonum, sine quo nec linguas hominum et angelorum, nec scientiam omnium sacramentorum, nec prophetiam, nec tantam fidem qua montes transferantur, nec omnia quae possidet homo distributa pauperibus, nec corporis in ignibus passionem prodesse aliquid Apostolus testis est (1 Cor. 13, 1–3): hoc ergo tam magnum bonum, si parvum vel nullum putatis, merito infelicitate erratis; merito si in unitatem catholicam non transitis, peritis.*

² Sermo 185, c. 10, n. 46: PL 33, 813: . . . *et veniant ad Ecclesiam Christi veram, hoc est matrem Catholicam.*

³ Sermo 185, c. 10, n. 46: PL 33, 813: . . . *sed multo magis isti eum (sc. Spiritum Sanctum) non acceperunt, ubi a corporis compage divisi, quod solum corpus vivificat Spiritus Sanctus, extra Ecclesiam et contra Ecclesiam Ecclesiae sacramenta tenuerunt, et tanquam civili bello, nostris contra nos erectis signis armisque pugnaverunt.*

⁴ Sermo 185, c. 10, n. 44: PL 33, 812: *Si ergo oportet ut nos extra Ecclesiam et adversus Ecclesiam fuisse poeniteat, ut salvi esse possimus . . .*

⁵ *Hanc ergo Ecclesiam teneo, tu illam non tenes. Si ergo praecisus es, agnosce unde praecisus es. Redi et inserere, ne arescas et in ignem mittaris . . . Etenim ubique diffusa est Ecclesia catholica . . . Illa autem ubique diffusa ubique tenet suos, ubique plangit praecisos. Clamat ad omnes ut revertantur et inserantur.*

This position of St. Augustine may seem intransigent¹; indeed, in some ways it is. Nevertheless, if studied in the whole context it is less intransigent than some isolated sentences may suggest.

Unity and Uniqueness of the Church — Mystical Body of Christ

All depends ultimately on whether the uniqueness and unity of the Church as it is described and emphasized in the Scriptures is understood in all its grave implications, as Augustine understood it. Therefore he cannot form his theology on Church and schism other than by stating that the Bride of Christ is one only and that the separated are not this mystical Bride of Christ. Nevertheless, when Augustine applies this statement of principle absolutely to all Donatists and their individual lives, as he does for example in the letter written in 406 to Donatus, Donatist priest of Mutugenna, warning him: "You will be punished with eternal pain even if you die for Christ's name outside unity²", he did not take sufficiently into account the good will which surely opens a real possibility of salvation such as there exists also the separated if they are without personal culpa-

Clamor eius non auditur, sed tamen ubera caritatis manare exhortatione non quiescunt. Sollicita est pro praecisiis, clamat in Africa ad Donatistas, clamat in Oriente adversus Arianos . . . Si non permaneant in infidelitate rursus inserentur. Haec audite fratres, cum timore ne superbiatis; cum caritate, ut etiam pro illis oratis. Sermo Denis XIX, n. 12: Misc. Agost. I, 110-111. (A. D. 404).

¹ F. N. Dillistone, *The Anti-Donatist Writings*, in: *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. by R. W. Battenhouse, New York-Oxford 1955, p. 199: "We recognize the nobility of his spirit and the sincerity of his desire. Yet there was one thing, it seems, that Augustine was quite incapable of understanding. This was the intensity of the longing in men's hearts at certain times for independence, for self-expression, for intimate personal loyalties, for a group dynamic. Such longing may burst out in strange ways . . . Revolution or schism seems for a while to be inevitable . . . We doubt if Augustine was wise to insist so much upon the breach of unity and the lack of charity on the part of Donatists. We question whether his arguments and exhortations made much impression upon the Donatists."

² *Foris autem ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis, aeterno supplicio punieris, etiamsi pro Christi nomine virum incenderis: hoc est quod ait Apostolus: Etsi tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Ep. 173, n. 6: PL 33, 755-756: CSEL 44, 644. Cf. *ibid.* n. 9: PL 33, 757: CSEL 44, 646-647: *Considera omnia, retracta diligenter et elige quid sequaris: utrum nobiscum in Christi pace, in Ecclesiae catholicae unitate in fraterna caritate gaudere; an pro nefaria dissensione, pro Donati parte, pro sacrilega divisione, importunitatem nostrae circa te dilectionis diutius sustinere.*

bility. But this point was not elucidated until a later stage in theology, mainly in our times.

Augustine did not arrive at a clear distinction between charity in the social aspect, as the substance of the Church and the root of unity, and charity in its personal aspect applied to the sanctifying of individual souls. Augustine stressed only the fundamental connection and identity between charity, the Church's unity, and salvation. Moreover, he generally laid more stress on the lack of unity and charity in the separated bodies than on the positive values which remained in them.

But his views on the separated body of Donatists were not entirely negative. He sometimes comes near to what can be called to-day some sort of theology of the *Vestigia Ecclesiae*. The sacraments, he asserts, are effective also in separation; it is the true Church which through her sacraments can procreate sons of God also in other communities: *per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat non illae*¹.

Bishop, as Pastor of the Church, striving for Unity

Finally in the central idea that charity is the very substance of the Church, Augustine finds a splendid basis for his episcopal activity as regards both the faithful and the separated. The bishop as the *bonus pastor*, the good shepherd, has a most urgent responsibility for the sheep outside the flock also². He shall detect the error of the heresy and of the schism — that is the

¹ De baptismo I, c. 10, n. 14: PL 43, 117: CSEL 51, 158: *Quasi vero ex hoc generet unde separata est, non ex hoc unde conjuncta est. Separata est enim a vinculo caritatis et pacis, sed iuncta est in uno baptismo. Itaque una est Ecclesia, quae sola Catholica nominatur, et quicquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae. Neque enim separatio earum generat, sed quod secum de ista tenuerunt: quodsi et hoc dimittant, omnino non generant. Haec itaque in omnibus generat, cuius sacramenta retinentur, unde possit tale aliquid ubicumque generari: quamvis non omnes quos generat ad eius pertineant unitatem, quae usque in finem perseverantes salvabit. Neque enim hi soli ad eam non pertinent, qui separationis aperto sacrilegio manifesti sunt, sed etiam illi qui in eius unitate corporaliter mixti per vitam pessimam separantur.*

² Sermo 46, c. 7, n. 14—15: PL 38, 278: *Prorsus audeo dicere, importunus sum . . . Tu vis errare, tu vis perire, ego nolo. Non vult postremo ille qui me terret. Si voluero, vide quid dicat, vide quid increpet: Quod errabat, non revocastis, et quod peristi, non inquisistis (Ezech. 34, 4). Te magis timebo quam Ipsum? Oportet nos omnes exhiberi ante tribunal Christi . . . Revocabo errantem,*

apologetical and controversial part of his function — and moreover, he should bring all into union with the Church¹.

St. Augustine sincerely considered that his activity, both as a controversialist and a peacemaker between separated Christians, was a necessary outcome of a pastor's essential charity. The Work for reunion is deeply rooted in the sacred mission of the pastor.

The basic intuition of St. Augustine puts the reunion problem under the influence of the enormous dynamic power of charity as the very substance of the Church. And this intuition is genuinely christian. St. Augustine's theology was essentially that of a bishop and a pastor, living from the substance of the Church, rooted in the Church, vigorously nourished and rich with the Church's vitality.

A more perfect conception of reunion work as inspired by and rooted in charity can hardly be found². It was formed by St. Augustine in a particular historical situation with its historical limitations, but it has in itself an abiding value.

requiram perditam: velis nolis, id agam . . . quantum mihi virium terrens Dominus donat, omnia peragrabō: revocabo errantem, requiram pereuntem. Si me pati non vis, noli errare, noli perire . . . Si indifferentem habuero errorem tuum, attendit qui fortis est, putat nihil esse ire in haeresim.

¹ „Aber er (sc. Augustinus) sprach mehr von der Kirche als vom Schisma und hielt die Liebe für ein besseres Thema als den Haß.“ F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, p. 132.

² *Multum valet ad propitiandum Deum fraterna concordia. Si duobus ex vobis, ait Dominus, convenerit in terra, quidquid petieritis fiet vobis (Mt. 17, 19). Si duobus hominibus, quanto magis duobus populis? Simul nos Domino prosternamus, participamini nobiscum unitatem, participemus vobiscum dolorem, et caritas cooperiet multitudinem peccatorum.* De baptismo II, c. 12, n. 17: PL 43, 138: CSEL 51, 193–194.

The Problem of Private Ownership in Patristic Thought and an Augustinian Solution of the Fourteenth Century

M. J. WILKS, London

The teaching of the Christian churches today, amongst others the Anglican and Roman Catholic Churches, continues to sustain the belief that the Christian does not hold an absolute right of ownership over his material possessions: ultimate possession must reside in God, and the Christian himself has simply a use or stewardship of his earthly goods for the furtherance of the divine purpose¹. This paper sets out to deal with an episode in the history of this teaching, and, in particular, to remark upon the use to which certain patristic sources were put in the development of this idea in the later Middle Ages.

The problem of the legality of private ownership as posed by patristic sources is well known, and need only be briefly mentioned. Of the many strains of classical thought inherited by the Fathers one of the more unexpected was the Stoic tradition of the natural community of property; and this was found to accord well with the Biblical accounts of the communal system put into operation by the early Christian community at Jerusalem². In the words of St. John Chrysostom, "God has given us the sun, the stars, the heavens, and the rivers, all of which we enjoy in common and none of which is for our private use . . . This is nature's law and image. And if God gave all these things for our common enjoyment, his purpose was undoubtedly to teach us to possess all other things in common". To use words like "mine" and "yours", he added, means breaking up the

¹ The Christian Stewardship of Money (Central Board of Finance of the Church of England: London 1959), pp. 20–22; J. Leclercq, *Christianity and Money*, London 1959, p. 89.

² N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, London 1957, pp. 195–208; and for a more detailed account A. J. and R. W. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, I, Edinburgh and London, reprinted, 1950.

unity of life ordained by God¹, and elsewhere he describes the words themselves as nonsense². Similar sentiments can be found with SS. Cyprian, Zeno of Verona, and Ambrose³, whilst St. Basil and St. Jerome labour the theme that man arrives naked into the world, takes nothing out of it, and therefore has no real grounds for claiming ownership in between. What he holds, he holds by violence⁴; and St. Gregory I even went so far as to suggest that the possession of private wealth was theft⁵.

For the later medieval period the particular significance of all this was largely due to the fact that a selection of these passages was included in the celebrated collection of canon law texts,

¹ St. John Chrysostom, *Homilia in I Tim.*, 12 (*Opera Omnia*: ed. Paris 1838), XI 671.

² St. John Chrysostom, *Homilia in I Cor.*, x. 3 (*Opera Omnia*: ed. Paris 1837), X 99.

³ St. Cyprian, *Liber de opere et eleemosynis*, 25 (PL 4, 620–621), *Quodcunque enim Dei est, in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis eius et muneribus arcetur, quominus omne humanum genus bonitate et largitate divina aequaliter perfruatur. Sic aequaliter dies illuminat, sol radiat, imber rigat, ventus aspirat; et dormientibus somnus unus est, et stellarum splendor ac lunae communis est. Quo aequalitatis exemplo qui possessor in terris redditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei Patri imitator est*; St. Zeno of Verona, *Tractatus*, I 3 (PL 11, 287), *nec fuit inter illos discrimen ullum, nec quidquam suum ex bonis putabant, quae eis erant, sed erant illis omnia communia, sicut dies, sol, nox, pluvia, nascendi atque moriendi conditio, quae humano generi, sine personarum aliqua exceptione, aequabiliter iustitia est divina largita*; St. Ambrose, *Expositio in Psalmum 118*, 22 (PL 15, 1303), *cum praesertim Dominus Deus noster terram hanc possessionem omnium hominum voluerit esse communem, et fructus omnibus ministrare: sed avaritia possessionum iura distribuit*.

⁴ For St. Basil see PG 31, 261–277. This was adopted by St. Ambrose and, with interpolations, by Rufinus of Aquileia: as put into Gratian, D. 47, c. 8, this reads, *Sed ait: quid iniustum est, si cum aliena non invadam, propria diligentius servo? O impudens dictu. Propria dicis? Quae? Ex quibus reconditis in hunc mundum detulisti? Quando in hanc ingressus es lucem, quando de ventre matris existi, quibus quaeso facultatibus quibusque subsidiis stipatus ingressus es? Proprium nemo dicat, quod est commune, plus quam sufficeret sumptum et violenter obtentum est*. On this see further S. Giet, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des pères*, *Recherches de science religieuse* 35, 1948, 55–91; *De trois textes de Gratien sur la propriété*, *Studia Gratiana II*, Bologna 1954, pp. 321–332. Cf. St. Jerome, Ep. 125, 20 (ad Rusticum).

⁵ St. Gregory I, *Homiliarum in Evangelia*, II 40, 3 (PL 76, 1304–1305), *Nonnulli putant praecepta Veteris Testamenti strictiora esse quam Novi . . . In illo enim non tenacia sed rapina multatur . . . Hic autem dives iste non abstulisse aliena reprehenditur, sed propria non dedisse . . . Nemo ergo securum se aestimet, dicens, Ecce aliena non rapio, sed concessis licite rebus fruor . . .*

Gratian's *Decretum*. To some extent the *Decretum* exacerbated the problem. For example, perhaps the most influential of Gratian's texts was a statement that the common life was necessary to all who desired to serve God and to follow the apostolic tradition. The use of all things that are in the world ought to be common to all men in the same way that the air cannot be divided nor the splendour of the sun¹. This text derives from a third-century Syrian work which purported to describe the travels of St. Clement I². Here Clement's father is said to be describing the opinions of Plato to his son. But by the time that the passage reached Pseudo-Isidore in the ninth century, not only was the work definitely ascribed to St. Clement, but these opinions were taken to be those of Clement himself — and for good measure Pseudo-Isidore made the pope support his statement by telling of the communal life of the Jerusalem community³. Hence it was accepted by Gratian as an authentic statement of St. Clement, and when added to other more genuine patristic passages, a very serious problem was presented to medieval writers. Not only did private property appear to be contrary to divine and natural law, but as Gratian himself pointed out, any human ruling made on the subject in opposition to this would necessarily be invalid⁴. Thus the very existence of private property in a Christian society was called into question.

It has recently been shown that the canonists of the twelfth and thirteenth centuries made valiant attempts to mitigate

¹ Gratian, C. 12, q. 1, c. 2, *Communis vita omnibus est necessaria, fratres, et maxime his qui Deo inreprehensibiliter militare cupiunt, et vitam apostolorum eorumque discipulorum imitari volunt. Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo omnibus hominibus esse debuit. Sed per iniquitatem alius hoc dixit esse suum, et alius istud, et sic inter mortales facta est divisio. Denique Graecorum quidam sapientissimus, haec ita esse sciens, communia debere, ait, esse amicorum omnia. In omnibus autem sunt sine dubio et coniuges. Et sicut non potest, inquit, dividi aer, neque splendor solis, ita nec reliqua quae communiter omnibus data sunt ad habendum dividi debere, sed habenda communia.*

² Recognitiones S. Clementis Romani, X 5 (PG 1, 1422–1423).

³ Acts, 4, 32, 34–35; cf. 2, 44–45. Decretales Pseudo-Isidorianae, c. 82 (ed. Hinschius, Leipzig 1858), p. 65.

⁴ Gratian, D. 8 ante c. 2, *Dignitate vero ius naturale simpliciter praevalet consuetudini et constitutioni. Quaecunque enim vel moribus recepta sunt, vel scriptis comprehensa, si naturali iuri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda.* That all things are common by natural law is also asserted in D. 1 c. 7 and D. 8 c. 1: natural law is equated with divine law by Gratian, D. 1 ante c. 1.

the severity of this doctrine¹. Some argued that with the change in the historical situation the conditions of the Primitive Church no longer applied; others that these injunctions were merely advice, not binding instructions²; or it was maintained that they referred only to superfluous wealth³; whilst it was also suggested that the community of property was intended to apply only in extreme cases of necessity where the safety of the community was involved⁴. These arguments were ingenious, and most of them were presently made respectable by St. Thomas Aquinas. Aquinas was also able to adopt the Roman law theory, deriving through St. Augustine, according to which community of property was originally established by divine-natural law, but it could be said that human law had added private ownership⁵ as a useful corrective to man's neglect of this ideal situation.

It is understandable that these expedients did not commend themselves to the more rigid theologians of the late thirteenth

¹ B. Tierney, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and its Application in England*, Berkeley and Los Angeles 1959, pp. 26–39.

² Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, I, 108, 4, *Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum; quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.*

³ Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, II, 66, 2 ad 3, *cum dicit Ambrosius, Nemo proprium dicat quod est commune, loquitur de proprietate quantum ad usum; unde subdit, Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.*

⁴ Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, II, 66, 2, *Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum.*

⁵ St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, I, 94, 5 ad 3, *distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura: sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae, et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem*; II, II, 66, 2 ad 1, *Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae*. Cf. St. Augustine, *In Ioannis Evangelium*, 6, 1, 25 (PL 35, 1436–1437), *Unde quisque possidet quod possidet? Nonne iure humano? Nam iure divino Domini est terra et plenitudo eius: pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Iure tamen humano dicit, haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iure ergo humano, iure imperatorum. Quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano*. This was put into Gratian, D. 8 c. 1. For this distinction in Seneca and in Roman law see Carlyle, *op. cit.*, I, 23–25, 36–54.

and early fourteenth centuries who professed to reproduce the authentic teaching of St. Augustine. The total community of property was admittedly a standard of perfection: but was this not therefore all the more appropriate in a society which saw itself as a *communitas perfecta*, as a reflection of heaven on earth? To allow the Christian a fundamental property right, however convincing the explanation, was surely a falling away from absolute standards of righteousness. And this attitude appeared to be supported by papal statements. For example, in 1111 Pascal II had startled his contemporaries by announcing the poverty of the whole Church¹ — and what else could this mean but that Christians had no rights of ownership? Again, how could all Christians be regarded, in the words of Innocent III², as the *paupertates Christi*, the poor of Christ, if they possessed anything in their own right? Private property and Christian poverty seemed incompatible.

The solution which was propounded in the early fourteenth century was by no means a novelty, and its roots lay deep in the Roman conception of society as a great treasure-house, or, to use the legal expression, as a *fisc*. As has recently been demonstrated³, the idea was closely associated with the Roman law theory of corporations. And three features of this theory are of particular relevance here:

1. For a community to receive the status of a corporation was to give it the outstanding advantage that it could be regarded as a single ideal person. The members of a corporation act as one man, and for legal purposes this ideal being is of greater

¹ Cf. N. F. Cantor, *Church, Kingship and Lay Investiture in England, 1089–1135*, Princeton 1958, p. 124.

² Innocent III, Reg., I 355 (PL 214, 329), *Unde nos, qui vices Christi, licet insufficientes, exercemus in terris, eius sequentes exemplum et praedecessorum nostrorum consuetudinem imitantes, ad reformandam inter discordantes verae pacis concordiam intendere volumus et tenemur; praesertim cum ex discordantium ipsorum dissidio magnum tam ipsis quam ecclesiis et pauperibus terrae suae immo et toti christiano populo provenerit detrimentum*. This conception follows the Biblical definition of the poor as all those who receive the Gospel and inherit God's kingdom on earth: Matthew, 2, 5; 5, 3–5; Luke, 6, 20; James, 2, 5. Cf. G. G. Coulton, *Five Centuries of Religion*, Cambridge 1936, III 155–156: in the Early Church ecclesiastical endowments were paid into the *patrimonium paupertatis*.

³ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, especially pp. 173–192; also P. Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, Malines 1927.

reality than the individuals who actually comprise the corporation.

2. It was maintained that the corporation itself became the owner of all the property and possessions of the members in so far as they concerned the aim of the society. Ownership was not permitted to private individuals, but was vested in the public personality which the corporation formed in law. The community, or its abstract personality, could therefore be described as a treasury or a money-bag: a *fiscus*, an *aerarium*, a *saccus* or a *loculus*. Material wealth was basically the possession of the community seen as an ideal person, and permission to hold and use property could be gained only from the corporation, that is, from the abstract person — or, in other words, from the fisc, the great treasury of the community. The fisc, says a medieval version, is the stomach of the juristic person of the society, from which the members derive their physical resources¹.
3. Since the community was composed of actual people, it was necessary for the abstract personality of the corporation to be represented by a human being: otherwise dealings between the individual and the corporation would be impossible. Hence the rector or head of the corporation became the human embodiment of the abstract, ideal personality: he personified the whole corporation. Thus he became the effective expression of the treasury of the community, and distributed the goods of the society to the members in accordance with their needs and the requirements of the community in general.

The whole of this notion was then applied to the Roman empire. The *imperium* was invested with an abstract personality of its own, which held all the wealth and property of the empire and could therefore be described as a fisc. And this abstraction was given actuality for practical purposes by the person of the em-

¹ Ptolemy of Lucca (d. 1326–1327), Continuation of the De regimine principum of Aquinas, II 7 (Aquinas, Opera Omnia, Parma 1852–1873), XVI 243, *Amplius autem quodlibet regnum sive civitas sive castrum sive quodcunque collegium assimilatur humano corpori, sicut ipse Philosophus tradit et hoc idem in Policrato* [John of Salisbury, Policraticus, V 2] *scribitur, unde comparatur ibidem commune aerarium regis stomacho, ut sicut stomacho recipiuntur cibi et diffunduntur ad membra, ita et aerarium regis repletur thesauro pecuniarum et communicatur atque diffunditur pro necessitatibus subditorum et regni.*

peror: hence the statement in Roman law that all things belonged to the emperor¹.

With the Christianisation of Roman law this theory was applied to the Universal Church as the continuation of the Roman empire. The Church, as St. Augustine put it, forms a single ideal or perfect being, namely, Christ². Expressed in the more familiar terminology of St. Paul, all Christians constitute one body, and this body or person — this somebody — is Christ³. Therefore Christ, the ethereal expression of the Christian community, could be regarded as the ideal possessor of all its wealth; and the whole Church, seen as a corporation, becomes a treasury, the *fiscus Christi*. To quote Augustine again, the society of Christ is the fisc of Christ⁴; and commenting on Matthew, 6,20, "Lay up for yourselves treasures in heaven", he speaks of him as the keeper of the great celestial bank to which all earthly riches should be committed⁵. Therefore, it could be argued, no Christian has full ownership (*dominium*) of his possessions, but derives them as a

¹ Cod., VII 27, 3, *cum omnis esse principis intelligantur*.

² E. g. St. Augustine, *De doctrina Christi*, III 31 (PL 34, 82), *Christi et Ecclesiae una persona nobis intimari*; In Iob, (PL 34, 855), *una persona Ecclesiae*; In Psalm. 61 (PL 36, 730), *Sed debemus intelligere personam nostram, personam Ecclesiae nostrae, personam corporis Christi*. Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, 48, 2 ad 1, *caput et membra sunt quasi una persona mystica*.

³ For this see further M. Roberti, *Il corpus mysticum* di S. Paolo nella storia della persona giuridica, Studi in onore di Enrico Besta, Milan 1939, IV 37–82; A. Ehrhardt, *Das Corpus Christi und die Korporation im spät-römischen Recht*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt., 70, 1953, 299–347.

⁴ St. Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, 146, 17 (PL 37, 1911), *Si non habet rem suam publicam Christus, non habet fiscum suum*. The *thesaurus communis* of the *civitas Dei* or *imperium Romanum* is also described as 'the Truth': *De civitate Dei*, V 16 (PL 41, 160). Note also Aristotle, *Politics*, III 3.

⁵ St. Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, 38, 12 (PL 36, 423–424), *Sollicitudini tuae consilium do, Thesaurizate vobis thesaurum in coelo. Hic in terra si velles servare divitias quaereres horreum: . . . Quid si dabo melius? Dicam tibi, Noli commendare huic minus idoneo, sed est quidam idoneus, illi commenda: habet magna horrea, ubi perire non possint divitiae; magnus super omnes divites dives est. Iam forte dicturus es, Et quando audeo tali commendare? Quid si ipse te hortatur? Agnosce illum, non solum paterfamilias est, sed et Dominus tuus est. Nolo, inquit, serve meus, perdas peculium tuum . . . Est alius locus, quo te transferam. Praecedat te quod habes; noli timere ne perdas: dator ego eram, custos ego ero. . . . Sed ego, inquit, quomodo pono in coelo? Dedi tibi consilium: ubi dico, pone: quomodo perveniat ad coelum, nolo scias. Pone in manibus pauperum.*

grant or gift from Christ. As a gift they cannot be claimed of right, but are held by the grace of God. Thus he is properly described as a pauper¹, since, strictly speaking, he owns nothing of his own, but is merely lent his riches out of the treasury of the Church. According to St. Basil, he is simply a steward², whilst St. Leo I speaks of him as a trustee, drawing both spiritual grace and earthly riches from the divine bounty³. Christ can in fact be said to keep two treasuries, or, as Pope John XXII, following St. Augustine, termed them, the *loculi Christi*⁴. There is the spiritual treasury, the sacramental or heavenly *thesaurus* of the Church, from which sacramental grace is distributed. And alongside it the earthly treasury, the material *thesaurus Ecclesiae*, which contains the earthly wealth and possessions of the Church, which are distributed by the grace of God to all Christians according to their needs⁵.

¹ Cf. St. Ambrose, *De Nabuthe Iezraelita*, 16 (CSEL 32, 3, 511), *et cum sit pauper, ex illis est de quibus dicitur, tibi offerent reges munera*. According to Innocent IV possession and *dominium* of all things in the Church belongs to Christ or the *Ecclesia* itself as the *corpus Christi*. They belong to the 'poor' only in so far as they are distributed for their sustenance by the *praelati* acting *auctoritate papae*: see further Tierney, *op. cit.*, pp. 39–43.

² St. Basil, *Homilia in dictum Lucae, Destruam horrea mea*, 2 (PG 31, 263), "You have been made the minister of a gracious God, steward for your fellow-servants. Do not suppose that all these things were provided for your belly. The wealth you use belongs to others: think of it accordingly."

³ St. Leo I, *Sermo X* (PL 54, 164), *Non solum enim spirituales opes et dona coelestia Deo donante capiuntur, sed etiam terrenae et corporeae facultates ex ipsius largitate proveniunt, ut merito rationem eorum quaesiturus sit, quae non magis possidenda tradidit, quam dispensanda commisit. Muneribus igitur Dei iuste et sapienter utendum est.*

⁴ St. Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, 146, 17 (PL 37, 1911), *fiscus saccus est publicus. Ipsum habebat Dominus hic in terra quando locus habebat; et ipsi loculi Iudae erant commissi*. John XXII, *Extravagantes Ioannis XXII*, XIV 5, Venice 1567, pp. 115–116, *Et si quaeratur, propter quos infirmos istos loculos habuerit? Augustinus, cuius dictum insertum est in decretis [Gratian, C. 12, q. 1, c. 16], respondet dicens, Habebat Dominus loculos, a fidelibus oblata conservans, et suorum necessitatibus, et aliis indigentibus tribuebat. Unde constat ipsum de suis discipulis hoc sensisse. Nec hoc, scilicet in communi et quo ad proprietatem aliqua habere derogat.*

⁵ E. g. Augustinus Triumphus of Ancona (d. 1328), *Summa de potestate ecclesiastica*, 29, 1, Rome 1584, p. 175, *sicut dispensare thesaurum corporalem totius communitatis non pertinet nisi ad illum qui praees toti communitati, sic dispensare thesaurum spiritualem Ecclesiae pertinet ad illum qui praees toti Ecclesiae*. On the theory of the sacramental treasury see further N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn 1922–1923.

Finally, when this theory was fully developed in the fourteenth century, it is seen to have immense social and political consequences. Just as Roman law required that the abstract personality of the corporation should be given expression by a human individual, and more specifically by the head, so now the *caput Ecclesiae*, the pope as vicar of Christ, becomes the visible guardian of the treasury of the Church¹. He acts *loco Christi*, as the earthly embodiment of the *corpus Christi*, and is therefore the virtual possessor of all the goods and riches of the Christian society. He alone, we may say, exercises an absolute property right, whilst private rights of possession are nothing but gifts or grants made *gratia papae* to the individual members of the society. All that a man has, says Aegidius Romanus, is subject to papal power². His is the earth and all that is within it, and he may do with it as he pleases. He has, according to Augustinus Triumphus, not only true possession but also the use of all things, whether they are held by clergy or laity³. It follows that a king must look to the pope for all his possessions — *omne quod habet*⁴ — and he illustrates this by describing the royal power to levy taxation as dependent upon papal permission to redistribute the

¹ Alvarus Pelagius (d. 1353), *De planctu Ecclesiae*, c. 54 (J. T. Rocaberti, *Bibliotheca Maxima Pontifica*, III, Rome 1698, p. 137, *Hic [papa] est dispensator summus . . . et universalis ministeriorum Dei et thesaurorum Christi et Ecclesiae distributor*; Conrad of Megenberg (d. 1374), *Oeconomica*, III 3, 1 (Bibl. Columbine, Seville, MS 7, 7, 32), ff. 140vb–141rb, *papa . . . thesaurarius Christi, sol coeli, servus servorum Dei, Ecclesiae universalis minister, cephas, id est, caput mundi*.

² Aegidius Romanus (d. 1316), *De ecclesiastica potestate*, 2, 4 (ed. R. Scholz, Weimar 1929), p. 51, *quis ergo diceret quod quilibet fidelis secundum se totum et secundum omnia quae habet non sit sub regimine Petri?*

³ Augustinus Triumphus, *Summa*, 101, 7, p. 499, *planum est papam vice Christi dominium et usum rerum habere non solum clericorum immo omnium laicorum. Est enim ipse Christus dominus Ecclesiae et omnium illorum quibus Ecclesia plena est, sicut dicit glossa super Psal., XXIII [1], Domini est terra et plenitudo eius; see also his use of I Chron., 29, 11, Tua sunt Domine omnia et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi, 101, 4 ad 1, p. 497.*

⁴ Augustinus Triumphus, *Summa*, 1, 1, p. 3, *Illā potestas est in ministerium data . . . et ab ea [scil. papa] cognoscit esse omne quod habet: sed omnis potestas saecularium principum, imperatorum et aliorum est talis. Cf. Gregory VII, in terra quoque imperia, regna, principatus, et quicquid habere mortales possunt, auferre et dare vos posse: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence-Venice 1759–1798, 20, 535. Note also St. Bernard, Ep. 103, 1 (PL 182, 237), *Regnum denique coelorum pauperum est; et est regiae potestatis beare pro voluntate amicos*.*

wealth of the earthly treasury. For he is a *stipendiarius*, the steward of the pope, the government of whose kingdom is paid out of the *thesaurus corporalis*¹. The pope, *vice Dei*, is the great paymaster of the world: his subjects are the poor of Christ in that they have nothing which does not stem from his vicar. He is the common person², the physical manifestation of the community of ownership, or, if we may borrow the words of the fourth chapter of the Acts of the Apostles, he is the human expression of that heart and soul of the multitude³, each of whom said that none of the things which he possessed was his own, but that they had all things in common, and who laid down all things at the feet of the apostles and had distribution made to him according as he had need.

¹ Augustinus Triumphus, Summa, 1, 8 ad 1, pp. 12–13, *Sunt reges et imperatores quasi ministri et stipendiarii ipsius papae et ipsius Ecclesiae, et per eum stipendiandi sunt thesauro corporali ipsius Ecclesiae pro pace et defensione eius secundum ipsius taxationem.*

² Augustinus Triumphus, Summa, 22, 4, p. 132, *dominus communis omnium.*

³ Cf. Augustinus Triumphus, Summa, 19, 2 ad 1, p. 118, *Papa igitur est caput Ecclesiae propter similitudines superius dictas; potest tamen cor appellari propter alias conditiones; Ptolemy of Lucca, Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii, c. 15 (ed. M. Krammer, Hannover and Leipzig 1909), p. 33, . . . in corpore mystico Ecclesiae esse distincta officia sicut caput et membra ut in corpore materiali, omnia tamen ab uno dependere a quo est omnis motus et sensus, quod est Christus, cuius vices summus pontifex gerit.*

St. Augustine's Text of the Epistle to the Hebrews

G. G. WILLIS, Wing Vicarage, Bucks.

Dom Donatien de Bruyne demonstrated in the introduction to his edition of the Freising Fragments¹ that St. Augustine himself revised the Latin text of the Epistles, and that his revision is to be seen in the text of the Freising Fragments (*r*). Ten years later he returned to this question in an essay printed in *Miscellanea Agostiniana*², and further demonstrated that Augustine did similar work on the Heptateuch, the Psalter, Ecclesiasticus, Wisdom, Job and the Gospels.

The relation between St. Augustine's citations and *r* is seen most clearly in the Epistle to the Hebrews, where the two are very nearly identical. *r* has a text which is generally related fairly closely to the Vulgate, but in Hebrews it is quite distinct from the Vulgate. It is true of St. Augustine also that his text is further from the Vulgate in Hebrews than anywhere else in the New Testament. 60 verses from this Epistle are quoted in the works of St. Augustine which have been edited in the Vienna *corpus*, and in only three of them does he agree exactly with the Vulgate. This is a smaller proportion than in any other book of the New Testament, and de Bruyne maintains that in Hebrews St. Augustine made a fresh translation from the Greek, and did not merely emend an existing Latin version. This may well be the case, as Hebrews only came to be recognized as canonical during St. Augustine's time, in Africa and in the West generally, and therefore there would hardly be an authoritative Latin version of it before his time, though there may well have been private versions.

¹ Les Fragments de Freising, *Collectanea Biblica Latina*, Vol. V., Rome 1921, pp. XXIII–XLVIII.

² D. de Bruyne, *Saint Augustin, reviseur de la Bible*, *Miscellanea Agostiniana*, Vol. II, Rome 1931, pp. 521–606.

The Freising fragments fall into three parts, textually and palaeographically, and we are here concerned only with Hebrews, which is contained in the first and earliest part of the manuscript, which is of the sixth century, and probably written in Africa. Although *r* is a century later than St. Augustine, it has close affinity with his quotations from the Epistles, and this is especially true of Hebrews. For example Hebrews 7,4–10 is exactly the same, word for word, in Aug. *De gen. ad litt.* X 19, and in *r*, where *r* is extant: it has a lacuna vv. 6–8 in the middle of this passage.

Augustine and *r* are marked by fidelity to the Greek and clarity of Latin rendering, which are principles enunciated by St. Augustine himself in *De doctrina christiana*. My intention is to illustrate this statement by examples drawn from Hebrews.

1. Fidelity to the Greek

St. Augustine's basis is a good Greek text of Alexandrian type, and his renderings are often more faithful to it than those of the Vulgate. The following examples will illustrate this:

(a) Word Order

- 2,14. *eum qui habebat mortis imperium* vg.: > *eum qui potestatem habebat mortis* Aug. gr. τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου.
 6,1. *ab operibus mortuis* vg.: > *a mortuis operibus* Aug. gr. ἀπὸ νεκρῶν ἔργων.
 7,4. *decimas dedit de praecipuis abraham patriarcha* vg.: > *decimam partem abraham dedit de primitiis patriarcha* *r* Aug. = gr. plur. ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης.

(b) Omission

- 11,39. *et hi omnes* vg.: *hi* om. Aug. cum gr. P⁴⁶ 1739, sah. Clem. om. οἱτοί

(c) Renderings

- 6,8. *εἰς καῦσιν*. *in combustionem* vg.: *in utionem* *r* Aug.
 6,9. *πεπελόμεθα*. *confidimus* vg.: *confisi sumus* *r* Aug. (rendering the perfect more closely).
 6,9. *ἀγαπητοί*. *dilectissimi* vg. *carissimi* d e : *fratres carissimi* *r* Aug. ἀδελφοί *κ** *Ψ* 1 pc. syr. ἀγαπητοὶ ἀδελφοί 257, ἀδελφοὶ ἀγαπητοὶ *Y*.

- 7,27. *θύσας. hostias* vg.: *sacrificium* r Aug. cum gr. D E P 47 73 178 etc. *θύσαν.* (cf. *hostiam* H O d e Ambr.)
- 8,10. *ἐπὶ καρδίας. in corde* vg.: *super corda* Aug.
- 9,24. *εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἄγια Χριστός. in manu factis sanctis iesus introiit* vg.: *in manu fabricata sancta introiit christus* Aug. cum gr. C D E K L al. pler. *εἰς χειροποίητα ἄγια εἰσῆλθεν ὁ Χριστός.*
- 11,39. *μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως. testimonio fidei probati* vg.: *testimonium consecuti per fidem* Aug.

2. Clarity of rendering

St. Augustine aimed at rendering the original clearly and unambiguously into Latin, and his renderings often diverge from those of the Vulgate and of Old Latin versions of this Epistle.

- 9,26. *ἀθέτησιν destitutionem* vg. *remissionem* Aug.
- 7,26. *ἀμίαντος inpollutus* vg. *incontaminatus* r Aug.
- 9,28. *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ad multorum exhaurienda peccata* vg. *ut multorum peccata portaret* r Aug.
- 7,24. *ἀπαράβατον sempiternum* vg. *intransgressibile* Aug. Fulg.
- 5,13. *ἄπειρος expers* vg. *inexpertus* Aug.
- 9,27. *ἀπόκειται statutum est* vg. *constitutum est* r Aug.
- 7,27 etc. *ἀρχιερεὺς pontifex* vg. *sacerdos* or *summus sacerdos* d *princeps sacerdotum* r Aug.
- 7,4. *δεκάτην decimas* vg. *decimam partem* r Aug.
- 7,6. *δεδεκάτωκεν decimas sumsit* vg. *decimavit* Aug.
- 2,15. *ἐνοχοὶ obnoxii* vg. *rei* Orig. Aug.
- 9,26. *ἐπεὶ alioquin* vg. *ceterum* de Aug.
- 2,14. *καταργεῖν destruere* vg. *evacuare* Aug.
- 10,5. *καταρτίζειν aptare* vg. *perficere* B r Aug.
- 5,13. *νήπιος parvulus* vg. *infans* Aug.
- 2,14. *παράπλησίως similiter* vg. *propemodum* Aug.
- 9,26. *πεφανέρωται apparuit* vg. *manifestatus est* Orig. Aug.
- 9,26. *συντελεῖα consummatione* vg. *extremitate* Aug.

3. Errors

It will be noted that many of these renderings appear in *r* Aug. but nowhere else. The close relationship between them can also be very clearly seen in the errors which they have in common.

- 7,5. *mandatum habent decimas sumere a populo* vg., which renders accurately the Greek ἀποδεκατοῦν (-τοῖν B D P⁴⁶) τὸν λαόν. *mandatum habent a decimis populi* *r* Aug. (= ἀπὸ δεκατῶν τοῦ λαοῦ) which does not make sense and must come from a misreading of the Greek.
- 7,4. *πηλίκος quantus* vg. *qualis* *r* Aug.
- 7,5. *καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὲί, et quidem de filiis leui* vg.; *et hi quidem qui de filiis sunt leui* *r* Aug.
- 7,5. *ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ, exierint de lumbis abrahamae* vg. *ex lumbis abrahamae exierint* *r* Aug. contra ord. gr.
- 7,27. *ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας, fecit semel se offerendo* vg. *semel fecit offerens se* *r* Aug.
- 9,27. *ἅπαξ semel* vg. *semel + tantum* *r* Aug. sine auct. gr.

Every one of Augustine's readings cited in this paper is supported by *r* where *r* is extant, and only five of his readings are supported by any other authority, which demonstrates the extremely close relation between Augustine and *r* in this Epistle.

Conclusion

The comparative independence of St. Augustine's text of Hebrews from either the Vulgate or the Old Latin tradition is remarkable. He appears to be conducting a thorough revision of its Latin text, or even making a fresh translation. No doubt in his days there was some fluidity in the Latin text of Hebrews, an epistle which was only at that time in process of being recognized as canonical scripture in the West. It was uncertain what was its authorship, and, if it were not Pauline, whether it ought to be admitted to the canon. In the East it was established some 200 years earlier than in the West. St. Clement of Alexandria asserted its Pauline authorship, and in the Chester-Beatty papyrus, P⁴⁶, it appears between Romans and 1 Corinthians, showing that in the early third century it was established in the East as part of the Pauline *corpus*. Indeed St. Augustine asserts that he himself received it as canonical on Eastern authority¹.

¹ Aug., *De pecc. mer. et rem.*, I 27, 50.

In Africa it was first included in the canon of the New Testament in St. Augustine's times, and very likely under his influence. The course of its adoption into the canon may be traced in the conciliar lists of New Testament books. The Council of Hippo, 393, and the Council of Carthage, 397, at both of which St. Augustine was present, list the Pauline Epistles as follows:

Pauli apostoli epistulae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una, a form of words which seems to betray the recent addition of Hebrews to the canon, or at least to the Pauline *corpus*. But at the Council of Carthage of 419 this has become

epistulae Pauli apostoli numero quattuordecim

indicating that Hebrews has now achieved a settled position in the New Testament canon. Because of its recent adoption it was little used for liturgical lessons, and only three passages from it are attested in St. Augustine's sermons as having been read at mass¹.

The fact that it had only just been admitted to the canon in the West may well accord with some fluidity in its Latin textual tradition, and explain why St. Augustine felt free to conduct so thorough a revision of its Latin rendering, or even to translate the original for himself.

¹ Aug. Sermon. 55, 5, 5; 82, 8, 11; 12, 5; 255, 6, 6.

Cumulative Index of Contributors to *Studia Patristica*, Vols. I-VI

Compiled by ROSE-MARIE SEYBERLICH

The Proceedings of the Second International Conference on Patristic Studies, held at Oxford in 1955, were published in *Studia Patristica* I/II (1957); those of the Third Conference, held at Oxford in 1959, in *Studia Patristica* III/IV (1961) and V/VI (1962). Those of the First Conference, held at Oxford in 1951, were not published collectively, though several of the papers read to this Conference, as well as a few of those presented at the later gatherings, have been published by their authors independently.

It is designed to repeat and extend this Cumulative Index at the end of the last volume of subsequent sets of *Studia Patristica*.

- | | |
|---|---------------------------------------|
| Abramowski, Luise <i>I 61</i> | Boyer, Ch. <i>II 175</i> |
| Aland, K. <i>I 549</i> | Brou, L. <i>II 17</i> |
| Amand de Mendieta, E. <i>III 23. 38</i> | |
| Anagnostopulos, B. <i>II 167</i> | Cadman, W. H. <i>V 8</i> |
| Andresen, C. <i>VI 3</i> | Capánaga, V. <i>VI 315</i> |
| Armstrong, A. H. <i>V 427</i> | Ceresa-Gastaldo, A. <i>III 44</i> |
| Ashworth, H. <i>II 3</i> | Chadwick, H. <i>II 331, IV 281</i> |
| Aubineau, M. <i>IV 3</i> | Chambers, G. B. <i>III 170</i> |
| | Charlier, C. <i>I 70</i> |
| Bakhuizen van den Brink, J. N. <i>III 333</i> | Charlier, N. <i>II 187</i> |
| Bammel, E. <i>IV 253</i> | Chitty, D. J. <i>II 379, V 266</i> |
| Barnard, L. W. <i>IV 263</i> | Clavier, H. <i>I 253, IV 28</i> |
| Barns, J. W. B. <i>I 3</i> | De Clercq, V. C. <i>I 601</i> |
| Beckaert, A. <i>V 430</i> | Coebergh, C. <i>V 17</i> |
| Bellet, P. <i>I 10</i> | Colson, J. <i>III 341</i> |
| Benito y Duran, A. <i>V 446</i> | Coman, J. <i>IV 363</i> |
| Benoît, A. <i>IV 20</i> | Corbett, P. B. <i>I 82. 188</i> |
| Bernardi, J. <i>I 177, III 165</i> | Corsini, E. <i>I 94</i> |
| Berrouard, M. F. <i>VI 277</i> | Courcelle, P. <i>IV 373</i> |
| Bévenot, M. <i>I 249</i> | Craig, R. N. S. <i>II 21</i> |
| Beyschlag, K. <i>IV 268</i> | Crehan, J. H. <i>I 23</i> |
| Bickersteth, Jean Elfride <i>V 3</i> | Crouzel, H. <i>II 194, V 270</i> |
| Bieler, L. <i>I 182, V 243</i> | |
| Black, M. <i>I 441</i> | Dalmaï, J. H. <i>V 277</i> |
| Blumenberg, H. <i>VI 294</i> | Daly, C. B. <i>II 202, III 176</i> |
| Blumenkranz, B. <i>I 460, IV 341</i> | Daniélou, J. <i>I 262. 280, IV 50</i> |
| Bodin, Y. <i>VI 6</i> | Daube, D. <i>II 109, IV 58</i> |
| den Boer, W. <i>IV 348</i> | Davies, J. G. <i>VI 13</i> |
| Bolshakoff, S. <i>II 457</i> | De Jong, J. P. <i>II 29</i> |
| Bonner, G. I. <i>I 15, VI 303</i> | Demougeot, Emilienne <i>III 354</i> |
| | De Riedmatten, H. <i>II 208</i> |

- Des Places, E. *II* 340, *V* 473
 Diesner, H.-J. *VI* 350
 Dörries, H. *V* 284
 Doignon, J. *IV* 71
 Doutreleau, L. *III* 183
 Downey, G. *V* 480
 Drower, E. Stefana *IV* 406
 Dugmore, C. W. *IV* 411
 Dumas, A. *V* 25
 Dumortier, J. *I* 291, *IV* 78
- Edsman, C. M. *II* 35
 Ehrhardt, A. A. T. *II* 114
 Engels, J. *VI* 366
 Evans, E. *I* 33, *III* 196
- Faul, D. O'B. *VI* 374
 Fisher, J. D. C. *II* 41
 Fletcher, R. A. *V* 30
 Floëri, F. *VI* 383
 Florovsky, G. *II* 235, *VI* 36
 Folliet, G. *II* 386
 Fontaine, J. *III* 200
 Ford, Josephine M. *VI* 58
 Fortin, E. L. *V* 489
 Frend, W. H. C. *V* 35
- Galmés, L. *III* 47
 Gamber, K. *V* 40
 Gesché, A. *III* 205
 Giet, S. *I* 607, *III* 214
 Gillet, R. *VI* 62
 Gillman, I. *IV* 422
 Gorce, D. *I* 621
 Grant, F. C. *IV* 84
 Grant, R. M. *I* 297
 Green, H. C. *VI* 84
 Gribomont, J. *II* 400, 416, *V* 312
 Grillmeier, A. *VI* 390
 Grondijs, L. H. *V* 323
 Guillaumont, A. *III* 219
 Gustafsson, B. *III* 227, *IV* 429
- Hadot, P. *I* 194, 209, *VI* 409
 Halkin, F. *II* 465
 Halliburton, R. J. *V* 329
 Hamman, A. *II* 468, *IV* 286
 Hammerschmidt E. *V* 50
 Hanson, R. P. C. *III* 366
 Harl, Marguerite *III* 57
- Hemmerdinger, B. *III* 68
 Hemmerdinger-*Ηλιαδου*, Demokratie *III* 72
 Hennig, J. *I* 104, *V* 69
 Hill, E. *VI* 443
 Hillgarth, J. N. *I* 37, *IV* 442
- Imamichi, T. *V* 499
 Irmscher, J. *IV* 457
- Jaeger, H. *I* 221, *IV* 90
 Jalland, T. G. *V* 83
 Janini, J. *V* 86
 Jenkins, D. E. *VI* 91
 Joannou, P. *V* 508
 Jonas, H. *VI* 96
 Jouassard, G. *I* 307, *VI* 112
 Jungmann, J. A. *I* 633
- Kahle, P. *I* 328, *IV* 107
 Katz, P. *I* 343, *IV* 118
 Kerrigan, A. *I* 354
 Kesich, V. *IV* 465
 King, N. Q. *I* 635, *IV* 472
 Kirchmeyer, J. *V* 341
 Kötting, B. *V* 360
 Kraft, H. *I* 642
 Krivocheine, B. *II* 485, *V* 368
 Krüger, P. *V* 377
 Kuhn, K. H. *II* 427
- La Bonnardière, Anne-Marie *I* 375
 Lambot, C. *I* 112
 Langstadt, C. *II* 251
 Langstadt, E. *VI* 122
 Luras, A. *VI* 127
 Lazzati, G. *IV* 291
 Leeming, B. *II* 122
 Lehmann, O. H. *I* 477, *IV* 125
 Leloir, L. *I* 389
 Lerch, D. *I* 414
 Leroux, J.-M. *III* 233
 Levene, A. *I* 484, *IV* 136
 Leys, R. *II* 495
 v. Lilienfeld, Fairy *V* 382
 Linton, O. *IV* 143
 Loewe, R. *I* 492
 Lohse, B. *VI* 447
 Lossky, V. *II* 512
 Luneau, A. *V* 509

- Maas, P. *II* 47
 McArthur, A. A. *IV* 298
 Macdonald, J. *II* 49, *IV* 478
 Malingrey, Anne-Marie *III* 81
 Mandouze, A. *III* 3
 Markham, Veronica *VI* 141
 Markus, R. A. *VI* 476
 Marrou, H. I. *II* 342, 538
 Martin, H. *V* 519
 Matthews, A. W. *VI* 480
 Méhat, A. *II* 351
 Meyendorff, J. *II* 547, *IV* 157
 Meyer, R. T. *I* 44
 Milburn, R. L. P. *I* 240
 Minio-Paluello, L. *II* 358
 Moeller, Ch. *III* 240
 Molland, E. *V* 104
 Mondésert, C. *I* 649
 Moore, S. *V* 526
 Munier, Ch. *III* 248
 Murphy, F. X. *VI* 147
 Musurillo, H. *III* 85
 Mutzenbecher, Almut *V* 109
- Neunheuser, B. *II* 54
 Nordberg, H. *III* 262
 Nygren, H. *II* 258
 Nyman, J. R. *IV* 483
- Oakley, A. *II* 270
 O' Hagan, A. P. *IV* 305
 Opelt, Ilona *V* 532
 Oroz, J. *VI* 484
 Oulton, J. E. L. *I* 128
- Palachkowsky, V. *II* 277, *III* 97
 Парийский, Л. Н. *I* 659
 Pearce, G. J. M. *VI* 496
 Pellegrino, M. *I* 134, *III* 267
 Penna, A. *IV* 162
 Pépin, J. *I* 395
 Peri, V. *VI* 155
 Plezia, M. *IV* 490
 Pollard, T. E. *II* 282
- Raasted, J. *III* 108
 Ramsey, I. T. *V* 541
 Ratcliff, E. C. *II* 64
- Reardon, B. M. G. *II* 288
 Reumann, J. *III* 370
 Réveillaud, M. *VI* 181
 Richard, M. *III* 273
 Richardson, W. *I* 515, *VI* 188
 Riché, P. *VI* 501
 Riesenfeld, H. *IV* 312
 Rodzianko, V. *II* 295
 Rondeau, Marie Joseph *VI* 197
 Rouillard, Ed. *II* 116
 Rudberg, S. Y. *III* 124
- de Santos Otero, A. *III* 290
 Сборовский, А. К. *II* 366
 Schmaus, M. *VI* 503
 Schmid, W. *II* 368
 Schork, R. J. *VI* 211
 Scipioni, L. I. *VI* 221
 Segelberg, E. *V* 117
 Sheldon-Williams, I. P. *III* 297
 Simon, M. *I* 526
 Siniscalco, P. *III* 380
 Sirinelli, J. *VI* 233
 Smothers, E. R. *I* 53
 Smulders, P. *III* 129
 Sophrony *V* 393
 Spanneut, M. *IV* 171
 Stead, G. C. *III* 397
 Stein, S. *II* 141
 Stephenson, A. A. *I* 142, *III* 303
 Stevenson, J. *I* 661, *IV* 497
 Stockmeyer, P. *III* 413
 Stöcker, C. *II* 309
 Straub, J. *I* 678
 Stuiber, A. *IV* 323
 Sweeney, L. *VI* 248
- Taylor, R. E. *IV* 504
 Teicher, J. L. *I* 540
 Telfer, W. *I* 151, 696, *IV* 512
 Testuz, M. *III* 139
 Tetz, M. *III* 314
 Thomson, R. W. *III* 142
 Thornton, L. S. *II* 317
 Timiadis, E. *V* 129
 Tinsley, E. J. *II* 553
 Treu, K. *III* 146
 Treu, Ursula *IV* 191
 Tuilier, A. *III* 421
 Turner, D. H. *V* 143

Ullmann, W. *II* 155, *IV* 330

van Unnik, W. C. *IV* 212

Успенский, Н. *V* 152

Vaccari, A. *I* 339, *IV* 228

van der Mensbrugghe, A. *II* 435,
V 172

van Dijk, S. J. P. *V* 185

Vanneste, I. *V* 401

Vischer, L. *I* 414

Vodopivec, J. *VI* 519

Vogel, C. *V* 416

Vokes, F. E. *IV* 518

Walker, Joan Hazelden *V* 206

Walls, A. F. *II* 83, *III* 155

Webb, D. *V* 213

Weijenborg, R. *III* 324

Wilkinson, D. F. *IV* 527

Wilkinson, J. D. *VI* 264

Wilks, M. J. *VI* 533

Willis, G. G. *VI* 543

Wilson, R. McL. *I* 420

Wlosok, Antonie *IV* 234

Woollcombe, K. J. *VI* 269

Worrall, P. *I* 168

Zwi Werblowsky, R. J. *II* 93

WILHELM HARTKE

Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur Apostolischen Kirche

I: 1961. XIV, 401 Seiten – gr. 8° II: 1961. II, 390 Seiten – 1 Faltafel – gr. 8°
Beide Teile zusammen 138,– DM

(Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft
bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,
Heft 24/I und II)

Der Verfasser arbeitet nach der literargeschichtlichen Methode die drei Hauptquellen der Überlieferung über Jesus heraus; er deutet die Redenquelle als ein zu Lebzeiten Jesu geschriebenes Tagebuch eines Jüngers, setzt die beiden andern in das Jahr 43/44 und beschreibt die Entstehung der Evangelien. Dann geht er den gesellschaftlichen, den geistigen und – unter Ausnutzung aller, auch bisher übersehener Angaben und Andeutungen – den persönlichen Motiven nach, die bald nach dem Tode Jesu zur Bildung von vier wichtigen Gruppen geführt haben, den Paulinern, den Deuterojohanneern, den Philippinern in Kleinasien und den von Antiochia ausgehenden Petrinern. Jede Gruppe hatte wenigstens ein Evangelium, die beiden erstgenannten außerdem Briefe und entweder eine Apostelgeschichte oder eine Apokalypse. Besonders an den Petrusbriefen und am Judasbrief wird dargelegt, wie unter dem Druck der domitianischen Verfolgung in Kleinasien von zwei bedeutenden Männern die Einigung der vier Gruppen hergestellt und unter dem Zeichen „Petrus und Paulus“ die Katholische Kirche gegründet wurde, die nun die Gläubigen für ihre Interessen in Anspruch nahm und von dem Kampfe gegen den Mammon und für die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden abzog. Die Schriften der vier Gruppen wurden schon damals zu einem Neuen Testament zusammengestellt, dem der Hebräerbrief und der Jakobusbrief noch nicht angehörten. Der Text der Schriften wurde damals der sogenannten Beta-Rezension unterzogen. Es wird weiterhin ausführlich gezeigt, wie sich dieses älteste Neue Testament bald vervollständigt und allmählich auf zwei Wegen, von Ephesos und von Rom-Alexandria her, durchgesetzt hat, wobei die Textformen und die hier zum ersten Mal genau untersuchten Reihen objektive Kriterien abgeben.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE · VERLAG · BERLIN

- Studia Evangelica.** Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Daniélou, Harald Riesenfeld and W. C. van Unnik [Bd. 73]
1958. XII, 813 S. – 1 Kunstdrucktaf. – gr. 8° DM 88,– (vergriffen)
- Hans Lietzmann:** *Kleine Schriften. Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte. Zur Wissenschaftsgeschichte* [Bd. 74]
1962. X, 406 S. – 5 Kunstdrucktaf. – gr. 8° Brosch. DM 54,– Ganzl. DM 57,–
- Hans Dieter Betz:** *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. – gr. 8° DM 36,50
- Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Erich Klostermann zum 90. Geburtstag** dargestellt. Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. – gr. 8° DM 51,–
- Studia Patristica III.** [Bd. 78] 1961. XI, 430 S. – gr. 8° DM 35,50
- Studia Patristica IV.** [Bd. 79] 1961. VIII, 533 S. – gr. 8° DM 44,50
- Studia Patristica V.** [Bd. 80] 1962. IX, 550 S. – 1 Landkarte – gr. 8° DM 49,–
- Studia Patristica VI.** [Bd. 81] Vorliegender Band
- Harald Hegemann:** *Die Vorstellung vom Schöpfungsmitler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* [Bd. 82]
1961. XIX, 220 S. – gr. 8° DM 25,–
- Traugott Holtz:** *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* [Bd. 85]
1962. XIX, 240 S. – gr. 8° DM 35,–

In Vorbereitung befinden sich:

- Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae versiones Latinae** rec. Erik Tidner [Bd. 75]
- Berthold Altaner:** *Kleine patristische Schriften* [Bd. 83]
- Friedhelm Winkelmann:** *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea* [Bd. 84]

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte
der Deutschen Akademie der Wissenschaften

Seit 1953 sind erschienen:

- Origenes.** Werke. XII. Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices, 2. Hälfte. Herausgegeben von Erich Klostermann und Ludwig Früchtel [Bd. 41,2]
1955. VIII, 490 S. – gr. 8° Brosch. DM 50,– (vergriffen) Lederin DM 52,– (vergriffen)
- Die Pseudoklementinen I.** Homilien. Herausgegeben von Bernhard Rehm †. Zum Druck besorgt durch Johannes Irmischer [Bd. 42]
1953. XXIV, 281 S. – gr. 8° Neuauflage in Vorbereitung
- Eusebius.** Werke. VIII. Die Praeparatio evangelica. Herausgegeben von Karl Mraz.
Erster Teil: Einleitung – Die Bücher I bis X [Bd. 43,1]
1954. LX, 613 S. – gr. 8° Brosch. DM 56,– (vergriffen) Lederin DM 60,–
Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV – Register [Bd. 43,2]
1956. VI, 590 S. – gr. 8° Brosch. DM 54,– Lederin DM 58,– (vergriffen)
- Theodoret.** Kirchengeschichte. Herausgegeben von Léon Parmentier. Zweite Auflage bearbeitet von Felix Scheidweiler [Bd. 44 (19)]
1954. XXXII, 445 S. – gr. 8° 3. Auflage in Vorbereitung

- Koptisch-gnostische Schriften I.** Die Pistis Sophia – Die beiden Bücher des Jeß – Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till [Bd. 45 (13)]
1954. XXXVIII, 424 S. – gr. 8°
3. Auflage 1959. XXXVIII, 424 S. – gr. 8°
Brosch. DM 22,- (vergriffen)
Nachdruck in Vorbereitung
- Hippolytus.** Werke. IV. Die Chronik. Hergestellt von Adolf Bauer †. Durchgesehen, herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet von Rudolf Helm [Bd. 46 (36)]
1955. XXXII, 218 S. – XI Tab., dav. 2 auf Ausschlagtaf. – gr. 8° 3. Aufl. in Vorbereitung
- Eusebius.** Werke. VII. Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von Rudolf Helm [Bd. 47 (24.34)]
1956. LII, 541 S. – gr. 8°
Brosch. DM 83,- Lederin DM 86,- (vergriffen)
- Die Apostolischen Väter I.** Der Hirt des Hermas. Herausgegeben von Molly Whittaker [Bd. 48]
1956. XXVI, 115 S. – 7 S. Beilage – gr. 8° Brosch. DM 17,- Lederin DM 20,- (vergriffen)
- Origenes.** Werke. IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Rauer [Bd. 49 (35)]
1959. LXIV, 404 S. – gr. 8°
Brosch. DM 68,- Lederin DM 71,- (vergriffen)
- Sozomenus.** Kirchengeschichte. Herausgegeben von Joseph Bidez †. Eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von Günther C. Hansen [Bd. 50]
1960. LXVIII, 525 S. – gr. 8°
Brosch. DM 77,- Lederin DM 80,- (vergriffen)
- Clemens Alexandrinus II.** Stromata Buch I–VI. Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel [Bd. 52 (15)]
1960. XIX, 540 S. – 4 Abb. auf 3 Tafeln – gr. 8°
Brosch. DM 65,- Lederin DM 68,-

In Vorbereitung befinden sich:

- Die Pseudoklementinen II.** Rekognitionen. Herausgegeben von Bernhard Rehm †. Zum Druck besorgt von Franz Paschke [Bd. 51]
- Clemens Alexandrinus III.** Stromata Buch VII und VIII. – Excerpta ex Theodoto – Eclogae Propheticae – Quls dives salvetur – Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. In zweiter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel
- Origenes Werke VI.** Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. I. Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus. Herausgegeben von W. A. Bachrens. In zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Rauer

Ausführlicher Prospekt steht auf Wunsch zur Verfügung



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

RETURN CIRCULATION DEPARTMENT
TO → 202 Main Library

LOAN PERIOD 1	2	3
HOME USE		
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

1-month loans may be renewed by calling 642-3405

6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk

Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

JUL 1 1980		
REC. CIR. JUL 7 '80 JUL 30 1980		
FEB 01 1981		
REC'D AH/C SEM. AUG 1 '80		
JAN 21 1981		
INTER-LIBRARY LOAN		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

FORM NO. DD6, 60m, 3/80

BERKELEY, CA 94720

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C047430991

